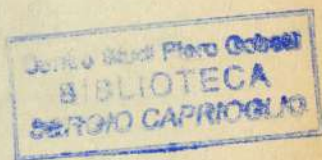
GUIDO DE RUGGIERO

SOMMARIO
DI
STORIA DELLA FILOSOFIA

ANTICA - MEDIEVALE - MODERNA

DECIMA EDIZIONE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1948

INTRODUZIONE

1. La filosofia. — Chi imprende a trattare la storia di una scienza particolare o di un'arte o di un istituto giuridico o di un gruppo di fenomeni sociali, ha il suo compito agevolato non soltanto da una certa familiarità del pubblico per il tema in quistione, ma anche da una circostanza di fatto propizia, che l'oggetto da trattare è già definito e circoscritto, in modo da offrire un facile orientamento all'indagine dello storico.

Al contrario una storia elementare della filosofia urta contro due gravi difficoltà preliminari: la scarsa familiarità del lettore verso il tema che gli viene presentato e l'impossibilità dell'autore di circoscriverlo e definirlo preventivamente. Questa seconda difficoltà ha la sua ragione intrinseca in ciò, che non v'è un oggetto unico e costante della ricerca filosofica, perchè la filosofia tratta gli oggetti (quali che siano, naturali o morali) sempre in rapporto con lo spirito umano; e quindi l'elemento decisivo in essa è un atteggiamento soggettivo, un « punto di vista » sulle cose, che non si lascia fissare una volta per tutte, ma è suscettibile di continue variazioni. Quello che noi chiamiamo il mondo naturale rappresenta, per le esigenze della nostra vita pratica, e per le esigenze stesse delle scienze particolari, qualcosa di relativamente costante. Noi possiamo descriverlo,

analizzarlo, ritagliarlo mentalmente o fisicamente, servircene entro certi limiti: in ogni caso, noi facciamo fondato assegnamento sulla sua stabilità. Ma non appena cominciamo a chiederci: chi o che cosa siamo noi in questo mondo?, quale senso o valore hanno le cose per noi?, tutto allora diventa precario, malfermo, quistionabile. Ciò che prima ci appariva più familiare e acquisito, ora ci colpisce come ostile o per lo meno nuovo e strano. Che di più docile e passivo di un pezzo di materia? Eppure, nulla di più remoto da noi, e quindi di meno comprensibile, allorchè ci domandiamo quali rapporti ci uniscano o quali barriere ci separino dal mondo materiale. Che l'universo sia tutto composto di materia è la nozione più chiara e intelligibile, finchè facciamo astrazione da noi che la pensiamo e la formuliamo; ma la nostra presenza oscura e complica tutto. Un pensiero che pensa la materia è un'apparizione nuova in un mondo tutto materiale. Rappresenta esso una maniera d'essere particolare della materia? O qualcosa di diverso e di distinto? O la materia stessa è un nostro modo di vedere e di pensare? Ecco delle quistioni, delle prospettive nuove, che variano e sconvolgono il volto consueto delle cose, quando le facciamo uscire dalla loro impassibilità oggettiva, per guardarle in rapporto con noi e farle collaborare al nostro destino umano.

L'estrema variabilità delle opinioni filosofiche, che rende impossibile dare della filosofia una definizione universalmente valida, dipende appunto da questo continuo riferimento delle cose alla personalità umana, che le moltiplica in prospettiva e suscita dubbi e problemi dove non apparivano che pacifiche soluzioni. Pure v'è, in tanta mutevolezza di atteggiamenti soggettivi, qualcosa di costante che serve,

se non a circoscrivere l'oggetto della filosofia, almeno a caratterizzare l'attività filosofica: ed è l'assiduità stessa dello sforzo di ricondurre al foco della soggettività pensante ogni contenuto di vita e di esperienza. Questo sforzo che noi chiamiamo, nel significato etimologico della parola, *riflessione*, è in certa misura comune a tutte le attività dello spirito umano, che si svolgono tutte nella coscienza e per mezzo della coscienza. V'è però tra esse e la filosofia una profonda differenza di atteggiamento e d'indirizzo, se non di contenuto qualitativo: le une son portate a obliarsi e a confondersi nel proprio oggetto, mentre la filosofia tende a ricordare continuamente l'attore nell'azione, ad accentuare la consapevolezza dello spirito umano in tutto ciò che si offre all'uomo. Il matematico si oblia nelle sue formule, l'artista nella sua visione, l'uomo religioso nelle sue pratiche, l'uomo morale nelle sue opere: ciascuno s'intrinseca, s'immedesima nell'oggetto della sua attività e solo raramente rientra in sè e cerca di rendersi conto di ciò che sia, e che valga, e che significhi il suo fare. Noi ci affatichiamo a procacciarci la conoscenza delle cose, di ciò che con ingenua fiducia battezziamo col nome di verità. Ma che cosa è la verità? e possiamo conoscerla? e quali vie batte il nostro pensiero per conquistarla? Ecco che qui appare la filosofia. E riappare similmente quando, risvegliandoci dal sogno dell'arte, ci chiediamo: che cosa è l'arte, che cosa è la bellezza?, o quando vogliamo renderci conto di ciò che siano il bene, la virtù, il dovere nell'attività morale, o la personalità divina, l'anima umana e il suo destino nella prassi religiosa.

2. La storia della filosofia. — Ma, se filosofia è un « punto di vista », un atteggiamento mutevole,

il cui centro è soggetto a spostarsi continuamente, non è vana la pretesa di farne la storia? Tanto varrebbe fare la storia di tutti gli uomini, degl'innumerevoli atomi umani, in cui s'è fugacemente riflesso qualche frammento del mondo.

Ora se da una parte è vero che la filosofia è comune a tutti gli uomini, perchè nessuno è così immerso nelle cose esteriori che non si risvegli talvolta alla coscienza di sè, dall'altra parte non è men vero che la filosofia è una delle attività più inconsuete e rare. L'uomo comune ha una filosofia appena incoata, un suo punto di vista sulle cose abbozzato soltanto, che spesso coesiste con altri punti di vista divergenti o contradittorii. Invece, il filosofo propriamente detto ha la capacità di sviluppare in un logico organismo d'idee la sua intuizione del mondo, e di esaminare ed indirizzare ogni contenuto di vita e di esperienza dal suo ben definito angolo visuale. Questa virtù è estremamente rara; essa consta di un abito di scienza e di una forza di carattere che pochissimi uomini posseggono: donde l'infinita varietà delle filosofie volgari si seleziona e si contrae in un ristretto numero di atteggiamenti fondamentali dello spirito, cioè di *sistemi filosofici*, in ciascuno dei quali un determinato punto di vista, approfondito ed esercitato fino a diventare una ben differenziata forma mentale, informa di sè tutta la realtà. Questi sistemi ci sono familiari, almeno nel nome: noi diciamo materialismo e idealismo, empirismo e razionalismo, scetticismo e dommatismo; e ogni nome esprime una intuizione del mondo sistematicamente sviluppata in tutte le sue parti. Così il materialismo è quella filosofia che considera non soltanto la natura, ma anche l'uomo come formato di materia; e tutto ciò che scaturisce dai loro rapporti, le sensazioni, e le

idee, e le azioni, tutto cerca di ricondurre ad alcune condizioni materiali, eliminando ogni vestigio d'immaterialità dal mondo. Al contrario l'idealismo è il sistema che, movendo dalla testimonianza della coscienza, considera il mondo come si raffigura dentro di noi, cioè come un tessuto di elementi immateriali, di « idee », e così si sforza di smaterializzare tutto ciò che riveste un'apparenza di materia. Qui abbiamo non soltanto due punti di vista opposti, ma due opposte mentalità; e su qualunque problema esse si scontrino, che concerna l'arte o la scienza o la religione o la moralità, logicamente si polarizzano in soluzioni opposte, l'una abbassando verso la materia, l'altra elevando allo spirito l'intima essenza delle cose in quistione.

Ora, con un contenuto filosofico così semplificato e tipizzato, l'impresa dello storico risulta più facile che non appariva a prima vista. Tuttavia, un altro punto importante c'è ancora da chiarire. L'insieme dei sistemi filosofici, come noi ce lo rappresentiamo, rassomiglia a una galleria di quadri: ora non c'è niente di comune tra una galleria di quadri e una storia della pittura. In altri termini, se i sistemi di filosofia ai quali abbiamo accennato fossero qualcosa di chiuso in sè, dei procedimenti mentali esauriti e pietrificati, noi potremmo farne una classificazione, un catalogo, ma non una storia. Una storia presuppone qualcosa di vivente, che si accresce e si svolge, cioè si diversifica, pur restando identico nella sua individualità. Ora, a questa condizione soddisfa l'oggetto del nostro esame. I sistemi filosofici sono degli organismi storici: il contenuto di vita e di esperienza di cui si alimentano varia di età in età, e gli stessi atteggiamenti fondamentali dello spirito, pur essendo relativamente più costanti, mutano anch'essi

col loro contenuto. Così, c'è una mentalità materialistica che ha attraversato i secoli, dall'età greca alla nostra: ma il materialismo greco si fonda sulla scienza, sulla religione, sulla civiltà greca, ed è profondamente diverso — pur nella relativa permanenza della sua *forma mentis* — dal materialismo moderno, che presuppone la nuova fisica, la nuova fisiologia, la nuova cultura, la nuova civiltà. E non soltanto c'è diversità da un'epoca a un'altra — se per epoca non s'intende un mero periodo cronologico, ma un periodo di attività spirituale —: c'è anche sviluppo e progresso, perchè l'attività nuova contiene in sè l'antica e l'accresce del suo contributo proprio. Cosicchè noi possiamo raffigurarci la storia della filosofia come una pluralità di atteggiamenti mentali, o di sistemi nel senso già spiegato, che si svolgono come un organismo nelle sue successive età, in modo che la precedente ha in sè i germi della seguente, e questa contiene in sè quella, trasfigurata e rinnovata.

Ma siffatta rappresentazione è ancora inadeguata a una concreta idea della storia: essa ci suggerisce l'immaginazione fallace di una serie di sviluppi paralleli dei singoli sistemi, quasi che questi fossero delle unità chiuse e indipendenti. C'è invece, pur nella diversità delle forme mentali nelle loro rispettive espressioni sistematiche, una stretta affinità tra quelle che appartengono a una medesima età storica. Il materialismo e l'idealismo greco sono per molti riguardi opposti l'uno all'altro, ma hanno questo di comune che, come contemporanei e come appartenenti alla stessa grecità classica, circola in essi un medesimo spirito. I problemi, gl'ideali, le credenze, i costumi che sorgono nell'ambito di una certa civiltà hanno molti tratti simiglianti, come

un'aria di famiglia che rivela l'identica paternità. Ora, guardata da questo punto di vista più concretamente unitario, la storia della filosofia ci appare come lo svolgimento di un unico protagonista, il pensiero o lo spirito umano, nella varietà dei suoi atteggiamenti. In linea generale, di qualunque storia è protagonista lo spirito dell'uomo; ma ciò che contraddistingue la storia della filosofia da quella della politica, o dell'economia, o della letteratura o da altrettali, è che, mentre in queste esso è in qualche modo versato negli oggetti, nella filosofia si fa oggetto a sè medesimo, e riflette sulla sua natura e sulla sua attività, considerando i rimanenti oggetti solo in quanto giovano, come teatro o come strumenti del suo lavoro, a promuovere la conoscenza che esso si sforza di acquistare di sè stesso.

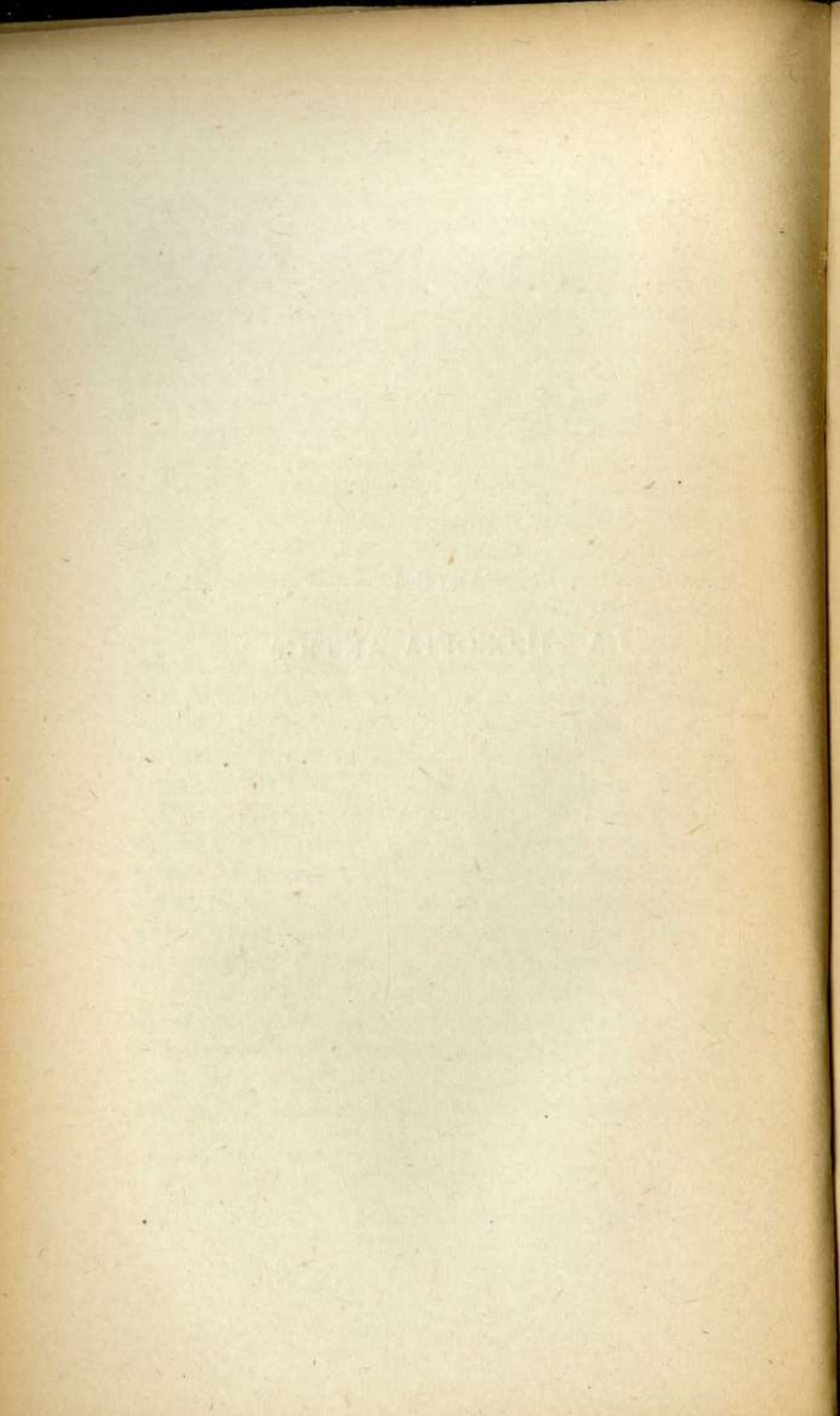
3. I periodi storici. — Chi deve percorrere un lungo cammino, trova utile dividerlo in tappe; e nel cammino attraverso il tempo le tappe si chiamano periodi. Ora, a noi che vogliamo tracciare la storia del pensiero filosofico dalle origini all'età nostra, viene incontro opportunamente una distinzione familiare di tre età: antica, medievale, moderna. Noi sappiamo che essa è utilizzata nella storia politica e nella storia letteraria; e nessuno ci vieta di adottarla anche nella nostra ricerca, purchè ci sforziamo di appropriarvela convenientemente.

Si tratta innanzi tutto d'intendere quella divisione in un significato non meramente cronologico, ma ideale. La filosofia antica è più che una designazione temporale; l'aggettivo ha un valore qualificante, e serve a caratterizzare lo spirito di tutta un'età. Similmente, quando noi diciamo arte antica, intendiamo non soltanto collocare nel tempo, ma

anche, e più, collocare nella storia dello spirito, un gruppo di manifestazioni artistiche aventi una parentela ideale, che possiamo caratterizzare con l'espressione di classicità. Questo chiarimento ci permette di distaccare dalla filosofia antica la storia della primitiva filosofia cristiana, che pur cade, cronologicamente, nel periodo antico, e di aggregarla alla storia del medio evo di cui rappresenta la preparazione ideale. Cosicchè noi distinguiamo una filosofia antica o classica, che comprende la speculazione greca, ellenistica e romana; una filosofia medievale o cristiana; e infine una filosofia moderna, che s'inizia coi grandi movimenti rinnovatori dell'Umanesimo, del Rinascimento e della Riforma.

Abbiamo raffigurato questi periodi storici alle tappe di un viaggio; ma dobbiamo rimuovere da questa figurazione ogni preconcetto spaziale: le tappe nello spazio sono ciascuna fuori dell'altra; invece i periodi storici s'implicano a vicenda come le diverse età di uno stesso organismo. Così la filosofia dell'età antica è più che il pensiero della Grecia e di Roma; essa contiene in sè i germi del medio evo e dell'età moderna; la filosofia medievale a sua volta rappresenta la riflessione dello spirito cristiano su di un contenuto di pensiero in gran parte greco-romano; e generalmente ogni periodo storico nasce dal passato e prepara l'avvenire. Ciò vuol dire che la suddivisione in periodi non deve farci perdere di vista la continuità del processo storico; e questa continuità a sua volta non va intesa come una mera continuità spaziale, ma come una successione di momenti progressivi di una stessa vita.

PARTE I

LA FILOSOFIA ANTICA

CAPITOLO I

LA FILOSOFIA PRESOCRATICA

1. Le scuole filosofiche. — A partire dal VI secolo a. C. sorgono nei principali centri della civiltà ellenica, e cioè nella Grecia propriamente detta e nelle colonie greche delle isole dell'Egeo, dell'Asia Minore, della Sicilia e dell'Italia meridionale, le prime scuole filosofiche [1] da cui si suole far cominciare la tradizione del pensiero greco. Certamente, una filosofia non manca anche in tempi più remoti, e potremmo facilmente rintracciarla nei poemi omerici e nelle più antiche teogonie e cosmogonie; anzi, poichè la filosofia è una riflessione dell'uomo sulla sua esperienza della vita e del mondo, si può dire che essa comincia con l'uomo, e pertanto in qualunque età umana se ne debbono poter trovare le tracce.

[1] Le scuole filosofiche del VI e del V secolo a. C. vengono chiamate presocratiche, in quanto precedono Socrate, che apre un'èra nuova della filosofia. Esse hanno un comune carattere naturalistico, perchè l'oggetto precipuo delle loro ricerche concerne i principii del mondo fisico; donde il nome di fisici o fisiologi (nel senso etimologico) dato fin dall'antichità ai loro rappresentanti. Di costoro non ci restano opere complete, ma solo testimonianze e frammenti, ricavati dagli scritti di pensatori di età più recenti; il che rende difficile una ricostruzione organica delle loro dottrine.

Ma nelle scuole filosofiche alle quali testè accennavamo (e che prendono nome o dalle città dove fiorirono, come la scuola ionica di Mileto e la scuola eleatica, o dai fondatori, come la scuola pitagorica) la filosofia assume un proprio carattere ben definito: essa si distacca dai miti della religiosità popolare e si crea un procedimento scientifico e un'organizzazione sistematica che contrastano con le intuizioni rapsodiche e fantastiche dell'età precedente. In essa noi troviamo già chiaramente formulata una distinzione, che sarà poi in ogni tempo fondamentale, per separare il pensiero filosofico dal pensiero comune: quella tra l'opinione e la scienza, l'una che si fonda sulla testimonianza effimera e variabile dei sensi, l'altra sulla rivelazione veridica e permanente della ragione.

2. Gli elementi. — E per l'appunto in nome della ragione le più antiche scuole filosofiche si danno a ricercare, nel mutevole e svariato spettacolo del mondo, così come si offre alla sensibilità, ciò che v'è di stabile, di permanente e che forma il sostegno di tutto il resto, come il tronco è del fogliame e dei fiori. Questi dati primordiali sono gli elementi delle cose, in numero di quattro: la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco: una classificazione che noi troviamo accuratamente esposta nella filosofia di Empedocle, ma che è già formulata da Eraclito ed è preparata dai fisici della scuola ionica.

Ciò che distingue gli elementi l'uno dall'altro e li distribuisce nello spazio cosmico è il peso rispettivo. La terra, come sostanza più grave tende verso il basso; l'acqua, più leggera, si stratifica al di sopra della terra; quindi l'aria, e finalmente il fuoco

che, per la sua estrema leggerezza, si eleva in alto, al di sopra dell'aria. Questa rappresentazione degli elementi e dei loro rapporti sarà costante in tutta la fisica greca; i pensatori dell'età seguente la completeranno senza però alterarla sensibilmente. L'aspetto più caratteristico di essa sta in ciò che le determinazioni spaziali dell'« alto » e del « basso » vi sono considerate come qualcosa di assoluto (e non già di relativo e di rispettivo come sono per noi). Ora, poichè la nostra immaginazione non riesce ad arrestarsi alla posizione di un « basso » che non richiami un « più basso », all'infinito, la distribuzione degli elementi ci appare fondata sopra un vuoto abisso; e, in ultima istanza, l'immagine che gli antichi si foggiarono della terra ci si fa armonica e completa solo col soccorso del mitico Atlante, che regge sulle sue spalle il mondo.

3. Le origini. — Ma a questa rappresentazione di una pluralità di elementi non si arresta lo spirito d'investigazione degli antichi. Il mondo è stato fatto sempre così, di elementi ordinatamente stratificati e sovrapposti, o questo è il risultato di una lunga evoluzione? Appartiene alla mentalità razionalistica degli Arii l'idea di un caos originario dal quale si è andato formando il mondo ordinato e armonico che noi conosciamo. E il problema delle origini, com'è posto dalla più antica scuola filosofica — quella di Mileto [1] — risente ancora dei vecchi

[1] Come fondatore della scuola ionica di Mileto vien considerato Talete, uno dei sette Savi della leggenda greca, nato intorno al 624 a. C. Dopo di lui si ricorda Anassimandro, n. nel 610, e Anassimene, n. nel 585. La scuola ha sopravvissuto a questi pensatori: al tempo di Pericle v'erano ancora dei rappresentanti di essa.

miti popolari. Così, Talete, memore forse del mito di Oceano, fa derivare tutte le cose dall'acqua; Anassimandro dall'Indeterminato (una voce che ricorda l'idea del Caos); Anassimene dall'aria.

Più organica nella sua struttura, la dottrina delle origini ci viene sviluppata da un solitario pensatore di Efeso, Eraclito l'Oscuro, che pone al principio del mondo il Fuoco, da cui per successive condensazioni si son venuti formando gli altri elementi. E poichè l'esperienza ci testimonia anche un opposto processo di combustione e di rarefazione, Eraclito ci rappresenta la vicenda del mondo come compresa tra un Fuoco iniziale e un Fuoco finale, da cui s'inizia poi un nuovo ciclo cosmico.

4. Le leggi cosmiche. — Questa vicissitudine degli elementi non si effettua a capriccio, perchè il caso non può darci nè il passaggio dal caos al cosmo, nè la costanza e la regolarità dei cicli, come sono intesi da Eraclito. Occorre un principio di ordine, una legge che regoli il movimento delle cose. L'idea di questa legge è adombrata da Eraclito, col nome di Zeus o di Logos, cioè di una Mente ordinatrice dell'universo. Ma dai frammenti dell'oscuro filosofo di Efeso, noi non siamo sufficientemente informati in che modo essa operi.

Più particolareggiate son le ricerche dei pitagorici [1] intorno ai numeri, da essi considerati come

---

[1] La loro scuola fu fondata da Pitagora di Samo, vissuto nella prima metà del VI secolo a. C. e trasferitosi dalla città natale a Crotone nella Magna Grecia, dove appunto ebbe origine la setta pitagorica. Questa non soltanto coltivava le scienze matematico-filosofiche, ma aveva anche il carattere di un setta religiosa, coi suoi riti, con le sue pratiche di purificazione e le sue credenze misteriche, come quella della trasmigrazione delle anime. Poco si sa di preciso intorno

principii di ordinamento delle cose. Alla loro mente educata agli studi matematici la natura appariva come una figura geometrica, in cui i rapporti tra le cose e, nell'universale sistema cosmico, tra i corpi celesti, potevano essere espressi con segni quantitativi costanti. Ed essi andarono tanto oltre per questa via, da attribuire delle virtù specifiche a certe date combinazioni numeriche. Così la loro fantasia creava tutta una scala di valori simbolici, a partire dall'Uno, principio delle cose, fino alla Decade, numero perfetto. E dieci sono per l'appunto i corpi celesti (la Terra, la Luna, il Sole, i cinque pianeti conosciuti, il cielo delle stelle fisse considerato come un corpo unico, e in fine l'Anti-terra, un corpo escogitato per raggiungere il numero simbolico), i quali sono disposti intorno al fuoco centrale e si muovono con una divina armonia di suoni, che noi però non udiamo, data la loro continuità ininterrotta, perchè noi non siamo in grado di percepire i suoni se non col contrasto del silenzio.

Mentre i numeri dei pitagorici svaporano un po' nelle nebbie del simbolismo, le forze a cui Empedocle[1] affida il compito di foggiare il mondo hanno maggiore consistenza di principii fisici. Esse sono due: l'Attrazione e la Repulsione, chiamate da lui, in termini di esperienza psicologica, l'Amore e

---

alla dottrina di Pitagora e dei suoi più immediati seguaci; la ricostruzione del pitagorismo è in gran parte fondata sull'opera di pitagorici di un'età più recente, vissuti fuori della sede originaria, come Filolao, Archita, Timeo, che esercitarono, da Socrate in poi, una notevole influenza sul pensiero greco.

1 Di Empedocle si sa che nacque in Agrigento e che visse nella seconda metà del V secolo a. C. Possediamo 450 versi di una sua opera filosofica scritta in forma di poema, secondo il costume dell'epoca.

l'Odio, l'uno che unisce gli elementi, l'altro che li separa. La loro lotta e il loro concorso danno origine e fine a tutte le specificazioni naturali, compresi gli esseri organici, il cui nascere è un comporsi di elementi e il morire un dissociarsi di essi.

In Anassagora[1] finalmente, l'ultimo dei presocratici (contemporaneo quasi di Socrate) noi ritroviamo, in una espressione più complessa, il motivo già accennato da Eraclito, di una Mente legislatrice e ordinatrice del mondo. Al principio, tutte le cose erano insieme confuse, secondo la rappresentazione del Caos, che Anassagora accetta dalla tradizione; la Mente le ha ordinate separandole: il che non vuol dire che le ha isolate totalmente le une dalle altre, ma, nel modo stesso con cui opera nell'uomo, analizzando e ricomponendo con ordine le singole parti distinte, così ha distribuito armonicamente gli elementi del cosmo. E con l'idea di una Mente superiore, cioè di un principio che opera intenzionalmente sulle cose senza mescolarsi e confondersi con esse, appare per la prima volta nella filosofia greca il presentimento, se non la chiara coscienza, di qualcosa di spirituale, distinto dalla materia come un'essenza più pura e più nobile.

5. Essere e divenire. — La ricerca, a cui abbiamo accennato nelle pagine precedenti, di elementi e di leggi costanti del cosmo, ci avvia a una rappresentazione della realtà che è in aperto contrasto

---

1 Anassagora, nato a Clazomene intorno al 500 a. C., fondò la prima scuola filosofica di Atene e ingaggiò la prima lotta in nome della scienza contro le superstizioni popolari, che gli procurò un'accusa di empietà, a cui si sottrasse fuggendo da Atene a Lampsaco, dove morì verso il 428 a. C. Per questo riguardo egli è l'antesignano di Socrate.

con tutte le testimonianze dei nostri sensi. Noi vediamo un mondo sempre diverso, sempre in movimento, sempre in divenire; la scienza invece tende a darcene un'immagine permanente e stabile: a ciò che diviene, essa vuol contrapporre ciò che immutabilmente è.

Questa antitesi tra l'essere e il divenire ha avuto un largo sviluppo nella filosofia greca, perchè ciascun termine è stato portato alla sua espressione estrema ed esclusiva da una scuola filosofica. Eraclito, che abbiamo visto accogliere la dottrina degli elementi e formulare il principio dell'ordinamento loro, sostiene tuttavia che nulla v'è di stabile, neppure negli elementi stessi, perchè ognuno si converte continuamente nell'altro, il fuoco nell'aria, e questa nell'acqua, e così via, in una perpetua vicissitudine. Quindi per lui nulla è, in un modo permanente, ma tutto diviene: perfino nell'interno di ciascun elemento v'è un mutamento perpetuo, sì che — come egli si esprime con un paradossale aforismo — non ci si può bagnare due volte nello stesso fiume. E il mutamento non è una transizione insensibile da uno stato all'altro, ma una lotta incessante, per cui ogni cosa vive della morte dell'altra e muore a sua volta per dar vita a un'altra. La guerra, dice Eraclito, è madre e regina di tutte le cose.

A questa estrema veduta del fluire incessante fa riscontro l'opposta veduta della scuola eleatica, con Parmenide e con Zenone [1], che nega al divenire ogni

---

[1] Si considera come fondatore della Scuola di Elea nell'Italia meridionale Senofane di Colofone, n. intorno al 580 a. C. I maggiori rappresentanti di essa sono Parmenide, n. ad Elea intorno al 450 a. C., e Zenone, anche di Elea, suo contemporaneo. Quest'ultimo ha sviluppato gli aspetti più polemici della dottrina, in modo particolare gli argomenti contro la realtà del movimento.

realtà. Cioè a dire, essa non nega l'apparenza della pluralità, del movimento, del nascere e del morire, ma la considera come una mera apparenza sensibile e fallace, che la ragione facilmente smentisce ed annienta. I sensi, che colgono le cose particolari e superficiali, ci dicono che gli esseri nascono e muoiono, che cioè divengono; ma nell'universo preso nella sua totalità, come lo concepisce la ragione, che cosa nasce o muore? E se gli esseri particolari sembrano muoversi, l'universo, come un tutto, è immobile. Uno, ingenerato, incorruttibile, eternamente eguale a sè stesso, tale è il mondo come risulta al pensiero; tutto il resto è apparenza ingannatrice, che può soddisfare le comuni opinioni umane, ma che dev'essere rimossa quando si vuol fare opera di scienza, cioè ricercare ciò che veramente è. E vero non è che l'essere; il divenire è senza verità, perchè gli manca ogni stabile presidio: esso non è.

Queste due tesi opposte hanno avuto la virtù di suscitare, con la fallacia stessa delle loro estreme conseguenze, il problema di una sintesi, atta ad appagare quei motivi di verità che sono in ciascuna di esse. E la conciliazione del loro conflitto si trova già nella dottrina di Empedocle, che attribuisce agli elementi quei caratteri di stabilità e di permanenza che gli eleati davano all'essere; ma conferisce realtà anche al divenire considerandolo come risultante dal concorso e dalla composizione degli elementi. Cosicchè il mondo è sempre identico nella sua struttura elementare; ma si diversifica e si moltiplica e si muove nelle sue specificazioni naturali. È vero che nulla nasce e nulla muore in senso assoluto; ma è vero anche che il nascere e il morire non sono nostre illusioni sensibili, bensì trasformazioni

che hanno luogo tra gli stessi elementi oggettivi delle cose.

Questa via media è seguita anche da Anassagora e dagli Atomisti, ai quali ultimi, come esponenti più alti della scienza presocratica, vogliamo dedicare uno studio più particolare.

6. Il sistema del materialismo. — La dottrina dei filosofi che abbiamo fin qui considerati ha un carattere naturalistico, cioè tende a spiegare la formazione del mondo con elementi e con principii puramente fisici. Tuttavia si trovano mescolati in essa non pochi residui di vecchi miti e di leggende cosmogoniche, che turbano in qualche modo la linea scientifica della ricerca. Invece, nell'ultima grande scuola presocratica di cui ora parliamo, quella degli atomisti [1], il procedimento scientifico appare, per quanto è possibile, epurato dalle scorie sensibili e fantastiche ed è in grado di dare tutta la pienezza dei risultati che la sua natura gli consente.

I predecessori di Democrito si erano fermati alla distinzione dei quattro elementi o avevano cercato di derivarli l'uno dall'altro. Ma sono quegli elementi qualcosa di assolutamente primario, oppure le loro differenze rivestono ancora un carattere superficialmente sensibile? E si dà veramente una conversione di un elemento in un altro, del fuoco nell'aria, dell'aria nell'acqua, o non v'è piuttosto un'unica

---

[1] La scuola atomistica fu fondata da Leucippo di Abdera; ma il maggiore rappresentante di essa è Democrito, nativo anche lui di Abdera e vissuto nella seconda metà del V secolo a. C. Di questi due pensatori, che di solito sono riuniti nelle fonti col nome comune di Atomisti, possediamo alcuni frammenti, e molte testimonianze degli scrittori dell'antichità, che ebbero altissimo concetto della scienza loro.

materia primordiale, che sottostà a tutti i mutamenti ed assume volta a volta questa o quella formazione particolare? Democrito ha non soltanto intuito, al di là degli elementi, questa materia primaria, ma l'ha concepita come composta di particelle piccolissime, similari, indivisibili, a cui ha dato il nome di atomi. Questi, essendo insuscettivi di frazionamento e di scomposizione, sono semplici, ingenerati, incorruttibili ed eterni: hanno cioè le stesse caratteristiche che Parmenide attribuiva all'universo nella sua totalità.

Con la nozione degli atomi scompare dalla fisica ogni elemento qualitativo, e la spiegazione scientifica è ricondotta a considerazioni puramente quantitative e meccaniche. Tra gli atomi infatti non vi sono differenze sensibili, ma solo quantitative, intelligibili col solo sussidio della ragione. Essi hanno connaturato un proprio movimento; ma, perchè possano muoversi, è necessario ammettere un vuoto inter-atomico senza del quale ogni spostamento sarebbe inconcepibile. E, in effetti, per aver negato l'esistenza del vuoto e concepito l'universo come un tutto pieno, gli eleati erano stati spinti a negare la realtà del movimento.

Atomi e vuoto, ecco i soli ingredienti del mondo, secondo il materialismo scientifico. La forza, che determina i vari aggruppamenti degli atomi e la formazione delle cose naturali, è insita ad essi, e li aggrega e li disgrega in modo puramente meccanico. Ogni spiegazione finalistica, che subordina le combinazioni atomiche all'idea di un disegno da realizzare, è totalmente bandita; alle formazioni cosmiche presiedono soltanto la necessità e il caso, l'una che esprime la legge dei rapporti quantitativi che intercedono tra le parti della materia, l'altro

il cieco arbitrio che amministra la vita e la morte degli esseri naturali.

Ma, se tutto è retto dal caso, come si spiegano la costanza e la periodicità dei fenomeni della natura, la permanenza delle specie organiche, e, miracolo inconcepibile in un mondo tutto materiale, lo spirito dell'uomo? Il materialismo non può dare una risposta a queste domande: esso può dire che all'analisi elementare ogni composto organico si risolve in una certa quantità di materia, ma non già come, da questa amorfa e indifferenziata materia, si produce la ricca varietà e complessità degli esseri naturali.

7. L'uomo. — Fin qui si è offerto al nostro esame il mondo della natura: ma quale è il posto dell'uomo in esso? Negli scritti dei presocratici non mancano risposte a questa domanda, in cui propriamente consiste l'esigenza filosofica in seno alla loro fisica; ma il problema ha ancora un'importanza alquanto secondaria, perchè, dato l'indirizzo naturalistico della dottrina, l'uomo è considerato come parte della natura e non riesce a distinguersene come una entità autonoma.

Generalmente si osserva la tendenza a materializzare non soltanto l'organismo, ma anche l'anima umana, che vien considerata come una specie di soffio *(pneuma)*, che ha qualche rassomiglianza con l'aria o col fuoco, e che se ne distingue tutt'al più come un'essenza materiale più sottile e pura. Ma con questa veduta materialistica se ne intreccia un'altra, di origine mitologica e religiosa, che fa dell'anima un demone, cioè un ente divino legato al corpo, e come sepolto in esso, per punizione dei suoi peccati. Questa rappresentazione è propria

dell'orfismo — una delle più importanti sette misteriche della Grecia — ed è stata accolta dai pitagorici, da Eraclito e da Empedocle. In quest'ultimo pensatore essa coesiste inesplicabilmente con la veduta naturalistica dell'anima: segno di una riflessione filosofica non ancora abbastanza epurata dalle scorie dell'immaginazione.

Anche qui, una veduta più coerente e rigorosa è quella degli atomisti, i quali non si allontanano dal terreno del materialismo nella spiegazione dell'anima umana. Questa è, non meno del corpo, materiale e corruttibile, e non differisce da esso che per la maggiore sottigliezza e mobilità degli atomi che la compongono.

Ma la difficoltà più grave a cui dà luogo tale concezione, è che l'anima ha, tra le sue funzioni, quella di conoscere il mondo materiale: ora come può una materia conoscerne un'altra? Democrito si è sforzato di dare una risposta a questa difficoltà. Per lui la fonte della conoscenza è nelle sensazioni, le quali si generano da emanazioni partenti dai corpi, che impressionano gli organi sensibili. Così nella vista, dagli oggetti luminosi si distaccano delle immagini, corporee anch'esse, ma formate di atomi più mobili e minuti; queste immagini però non s'imprimono immediatamente nell'occhio, a causa dell'aria interposta; è invece l'aria che riceve l'impressione e la comunica all'organo. Di qui due corollari, che la vista ci dà una copia sottilmente materiale degli oggetti; e che questa copia è in qualche modo falsata dal mezzo interposto (cioè dall'aria). Egualmente poco veridici sono i sensi dell'udito e dell'olfatto; più veridico è invece il tatto, che è in contatto immediato degli oggetti.

Anche il pensiero, non diversamente dalla sensibilità, nasce da immagini che impressionano la sostanza dell'anima. Ma è lecito qui chiedersi: immagini di che? Il pensiero ci dà dei concetti, dei giudizi, cioè dei rapporti delle cose tra loro e con noi: dov'è qui il modello materiale da cui partono le emanazioni? Le spiegazioni materialistiche si rivelano a prima vista come illusorie dov'è in gioco qualcosa di più elevato della materia. E la stessa spiegazione della sensibilità è decettiva, non ostante la sua apparenza più convincente: le immagini non sono che una seconda materia, un oggetto della visione e non la visione stessa. Dagli oggetti materiali al soggetto spirituale non c'è passaggio.

CAPITOLO II

I SOFISTI E SOCRATE

1. L'uomo e la natura. — Nella filosofia dei presocratici l'uomo aveva un posto subordinato, come parte del sistema della natura. Ora, se è facile persuadersi che tale è il posto che spetta all'organismo umano, non dissimile, benchè per certi riguardi più perfetto degli altri organismi animali, è anche certo che, come essere pensante e conoscente, l'uomo è più che una semplice parte della natura. Nella conoscenza, infatti, il pensiero umano comprende e, in qualche modo, possiede in sè tutto il mondo naturale: il che vuol dire che, per questo rispetto, la sua sfera è coestesa a quella dell'intero universo. Noi possiamo porre allora di fronte l'uomo e la natura come due mondi aventi virtualmente gli stessi confini, perchè il pensiero umano si sforza sempre di giungere con la conoscenza dove giunge la realtà degli esseri.

I più profondi e complessi problemi della filosofia nascono da questa elevata coscienza che l'uomo acquista di sè: allora soltanto egli comincia a sentire in tutta la sua potenza il conflitto tra la realtà naturale che pretende assoggettarlo e assorbirlo come una sua effimera creatura, e l'esigenza opposta del suo

spirito di padroneggiare e assimilare la natura, come un mero oggetto della sua attività. E dal conflitto stesso risorge continuamente il bisogno di una pacificazione, perchè l'uno e l'altro antagonista vivono una medesima vita, e l'oscura attività delle cose s'illumina e si fa trasparente nella luce del pensiero, e il pensiero a sua volta si alimenta del contenuto delle cose.

Ora, la dottrina dei presocratici non ha veramente sviluppato che uno dei termini dell'antitesi, quello che più immediatamente si offre a uno spirito ancora immaturo. L'uomo si volge prima alle cose e poi riflette su sè stesso e sulla propria attività. Questo secondo processo mentale richiede una maturità d'ingegno, che è propria degli stadi più evoluti della civiltà. E noi vediamo per l'appunto la dottrina dell'uomo formarsi nel periodo della massima fioritura della vita greca, con un paziente lavoro di analisi e di riflessione, che s'inizia coi Sofisti e si sviluppa sempre più riccamente con Socrate, con Platone, con Aristotele.

2. I sofisti. — Il radicale mutamento di prospettiva intellettuale che si effettua dal naturalismo dei presocratici all'umanismo dei sofisti ha la sua premessa di fatto nelle condizioni della vita greca nel V secolo a. C., propizie a un rigoglioso svolgimento della personalità umana. È quello il periodo in cui la Grecia, rivelatasi a sè medesima con le vittorie sui Persiani, ci dà le più alte manifestazioni della sua arte, della sua cultura, della sua vita politica e sociale. I sofisti sono appunto i maestri delle nuove generazioni, che si differenziano anche esteriormente dagli scienziati loro predecessori, come la nuova società attiva ed espansiva, retta da grandi persona-

lità umane, si differenzia dall'antica e ristretta società aristocratica, chiusa nella cinta della città e fondata sulla tradizione e sul costume. I sofisti non fondano scuole permanenti, aperte a pochi iniziati; essi sono dei maestri girovaghi che, con molto scandalo degli elementi più conservatori, richiedono mercede per il loro insegnamento, e che reclutano i loro allievi tra i giovani della ricca borghesia greca, chiamati, dal sopravvento delle democrazie, al governo politico. Ormai la scena pubblica non è più privilegio di una chiusa casta di ottimati, ma è aperta ai più abili e capaci, che sanno attrarre a sè il popolo deliberante nei comizi e dominarlo col loro personale prestigio. L'insegnamento che dai sofisti si richiede, e che essi impartiscono, non concerne più la fisica e la cosmologia, ma le dottrine sociali, il diritto, l'oratoria, la letteratura, in una parola, tutto ciò che ha un immediato valore e interesse umano. E la filosofia che esprime questo nuovo orientamento degli studi e del pensiero ha per protagonista l'uomo considerato come centro del mondo, e non più come parte di un tutto naturale, che lo sorpassa e lo domina.

3. Protagora e Gorgia. — Il nuovo indirizzo filosofico è infatti espresso dallo scultorio motto di Protagora: [1] di tutte le cose è misura l'uomo. Il che vuol dire: la realtà delle cose non è indipendente

---

[1] Protagora nacque intorno al 480 a. C. in Abdera e professò la sua arte, oltre che nella città natia, anche nella Sicilia, nella Magna Grecia, e specialmente in Atene, dove ottenne grande successo presso i giovani, e fu stimato e ricercato da uomini come Pericle ed Euripide. Accusato di ateismo, fu obbligato a lasciare Atene e a fuggire in Sicilia, mentre il suo scritto sugli dèi, che aveva motivato l'accusa, veniva bruciato sulla pubblica piazza. Egli morì a 70 anni, dopo averne passati 40 nell' insegnamento.

da noi, ma fa capo a noi, perchè dipende dal nostro modo di sentire e di pensare. Per esempio, nei confronti dell'antica fisica, a che vale la pretesa di voler fondare una scienza oggettiva delle cose sulle qualità degli elementi, sul pesante o sul leggero, sull'infinitamente grande o sull'infinitamente piccolo? Queste ed altre simili determinazioni, a cui la scienza attribuisce un valore proprio e indipendente, sono invece meramente relative alla nostra sensibilità: solo in quanto vi sono esseri umani, a cui alcune cose appaiono leggere ed altre pesanti, alcune grandi ed altre piccole, ha un senso l'uso di questi nomi; pertanto la scienza non muove dalle cose per giungere a noi, essa va da noi alle cose. Il naturalismo dei presocratici è capovolto.

Questo principio della soggettività, instaurato al posto della natura oggettiva, come norma del vero e del reale, è della più grande importanza nel suo intimo motivo ispiratore che fruttificherà largamente in seguito; ma nella formulazione di Protagora è ancora inadeguato e fonte d'incertezze e di arbitrii. Infatti, l'uomo elevato a misura di tutte le cose, non è considerato come una realtà permanente e identica, qual'era la natura nella dottrina dei presocratici: esso è l'individuo sensibile, cioè qualcosa di estremamente mutevole. Ora, che dire di una misura soggetta a continue variazioni, e non, come dovrebbe essere, identica e costante nel suo uso? Essa ci dà dei risultati precari e contradittorii, che sconvolgono, in luogo di ordinare, le nostre nozioni delle cose. Nella concezione dei sofisti, ogni uomo è una particolare misura; anzi, poichè ciascun individuo varia nel tempo e nelle condizioni diverse della sua vita, al conflitto tra gli apprezzamenti di individui diversi si aggiunge quello che si dà

nell'interno di ogni uomo. Di qui, un perenne flusso della vita umana, anche più travolgente di quello che Eraclito attribuiva al mondo naturale.

Che mai diventano, in questo estremo soggettivismo, il vero, il bene, il bello, il giusto, insomma tutti i valori che reggono i rapporti tra gli uomini? Essi sono degradati a semplici punti di vista individuali e mutevoli che non si accordano tra loro. Vero è ciò che pare a me; ma un altro giudicherà vero ciò che a lui pare, senza che vi sia un terzo capace di dirimere la contesa. E similmente, il bello è ciò che piace, e che quindi varia coi gusti; il bene è quel che l'individuo reputa buono per lui, o, con altro termine, l'utile; il giusto è quel che impone il più forte. Tutto ciò, portato alle sue conseguenze logiche, renderebbe agli uomini impossibile d'intendersi a vicenda e di vivere pacificamente insieme.

Pure, nell'arbitrio, teoricamente illimitato, dei punti di vista e delle opinioni, s'introduce, di fatto, un qualche principio di stabilità e di armonia. L'incomprensione reciproca e la lotta senza quartiere sarebbero inevitabili se gl'individui si equivalessero perfettamente, nel qual caso nessun sarebbe in grado d'imporre all'altro le sue opinioni. Ma essi non si equivalgono per doti di natura; e questa loro iniziale diseguaglianza può essere accresciuta e consolidata con l'arte, che pone in grado gli uni d'imporre efficacemente agli altri il proprio punto di vista. Quest'arte è stata coltivata da Gorgia [1] e chia-

---

[1] Gorgia di Leontini (in Sicilia) fece la sua prima apparizione in Atene nel 427 a. C. come ambasciatore. Per la sua grande abilità oratoria riuscì a guadagnarsi tanta fama che più tardi Platone potè chiamarlo il Nestore degli oratori. Tra i maggiori sofisti greci si ricordano, dopo di lui e di Protagora, Prodico di Ceo e Ippia di Elide.

mata da lui col nome di rettorica o di oratoria, e consiste nell'abilità di rendere persuasiva una qualsiasi tesi, per virtù non di un suo intrinseco valore, ma di lusinghe e di suggestioni. Pertanto, la persuasione che Gorgia ha in mira, non è quella che procede dalla scienza, ma quella che, negata ogni ragione oggettiva, scientifica, è suscitata dall'arte avvocatesca dell'oratore, e consiste in una specie di fede o di credenza, in cui la ragione non ha parte. Come tale, essa è il complemento pratico del soggettivismo protagoreo. E, una volta su questa via, la sofistica degenera, per opera dei suoi rappresentanti minori, in una serie di mezzi capziosi per far trionfare ad ogni costo una tesi a danno di un'altra; e acquista così quel significato peggiorativo che è rimasto poi durevolmente appropriato al suo nome.

Nondimeno c'è, in questo modo anche capzioso di assicurare la prevalenza di un punto di vista, di un criterio o di una norma, la giusta esigenza di sorpassare l'estremo individualismo iniziale. La verità, il giusto, il bene, non saranno così dei valori assoluti ed universali, ma sono già qualcosa di più stabile del mero arbitrio dell'individuo. Sono i più capaci, i più abili, i più forti che fanno legge agli altri: c'è dunque un principio di legge o di misura comune, almeno pei meno dotati. La sofistica giunge di qui a una concezione sociale dei valori umani: bene, vero, bello, sono ciò che la società (formata dai migliori che si sono imposti alle masse) giudica che siano tali. Così dalla stessa soggettività umana comincia a scaturire ciò che sorpassa il singolo individuo e ha un valore per la generalità. Non è ancora la scienza, cioè una norma mentale che si impone a tutti, ma è un'opinione costante, che

assicura una certa stabilità di apprezzamenti e di giudizii.

L'ulteriore sviluppo del principio umanistico nella filosofia consisterà nello scrutare più profondamente lo spirito dell'uomo, fino a ritrovarvi quei valori universali e necessari, la cui esigenza è appena adombrata dai sofisti.

4. Il metodo socratico. — La divisa socratica espressa dal motto dell'oracolo di Delfo « Conosci te stesso » è nel piano di questo lavoro. Socrate [1] ha

---

[1] Socrate nacque in Atene intorno al 469 a. C. Nella sua gioventù, egli compì i suoi doveri di cittadino e di soldato, combattendo a Potidea, a Delio e ad Anfipoli; nell'età più matura si tenne lontano dalla vita pubblica, le cui esigenze troppo contrastavano col suo temperamento riflessivo, critico, proclive a smascherare le ipocrisie piuttosto che a indulgervi, tale insomma da alienargli le simpatie della democrazia ateniese. Il suo insegnamento filosofico fu dapprima del tutto occasionale: egli di solito discorreva dei suoi temi preferiti con gli amici che incontrava nei pubblici ritrovi d'Atene. Ma a poco a poco si andò formando intorno a lui un più stabile e ristretto cenacolo di ammiratori e di discepoli. La sua crescente influenza sui giovani, e, più ancora, la spregiudicatezza critica dei suoi discorsi, che feriva le opinioni dominanti, gli suscitarono contro, in un torbido periodo della vita ateniese, una pubblica accusa, promossa da Meleto e da Anito. Lo incolparono di corrompere i giovani, di renderli dispregiatori delle leggi e della famiglia, di distruggere la religione della città e quindi di sovvertire le basi della vita pubblica. Tali accuse erano sostanzialmente infondate; ma, come suole accadere in tempi di lotte civili, si volle colpire in lui il responsabile di mali aventi cause più generali e profonde. Condannato a morte, ricusò di sottrarsi all'esecuzione della pena con la fuga che gli veniva proposta da amici influenti. Morì, bevendo in carcere la cicuta, alla presenza dei compagni più fedeli, nell'anno 399 a. C.

Socrate non ha lasciato nessuno scritto. La sua dottrina viene quindi desunta da fonti indirette, di valore assai diseguale: l'*Apologia* e i *Memorabili* di Senofonte, compilazioni aneddotiche, le quali quasi nulla ci dicono di ciò ch'è più vivo dell'insegnamento socratico, cioè del suo metodo; e i *Dialoghi* di Platone, dove Socrate ha solitamente la parte del protagonista. Ma se questa seconda fonte ha inestimabili pregi di drammaticità e di evidenza, presenta poi l'in-

trovato dinanzi a sè, nell'opera dei sofisti, un ricco materiale umano. Mancava tuttavia l'uomo nel suo significato universale, quello che di una folla innumerevole d'individui fa un'unica umanità, soggetta alle stesse leggi del pensare e dell'agire. Il suo sforzo è stato di giungere a questo universale umano attraverso un assiduo esame del materiale offerto dalla sofistica. E una tale comunanza degli oggetti di ricerca e di studi non soltanto ha manifestato alcune affinità d'ingegno e di atteggiamenti tra lui e i sofisti, ma ha perfino favorito negli osservatori meno attenti l'opinione che egli stesso non fosse che un sofista: così l'ha considerato Aristofane nelle *Nuvole*. Ma il raccostamento è del tutto superficiale: Socrate divide coi sofisti l'interessamento pei temi che concernono gli uomini e l'indifferenza per gli oggetti naturali; com'essi, ha il gusto dell'insegnamento occasionale, delle analisi psicologiche sottili e spesso anche dei cavilli ingegnosi; però il fine del suo studio è ben diverso, anzi opposto, in quanto tende a costituire la scienza dell'uomo e a scalzare con essa il mero empirismo dei sofisti.

Questo alto compito scientifico dà un tono elevato alle occasionali conversazioni a cui egli consacra tutta la sua attività mentale. Anche nei discorsi più comuni si rivela un procedimento metodico, che distingue la scienza dall'opinione volgare, la quale è sempre in qualche modo immediata e frammentaria, in quanto nasce da uno o da pochi casi osservati

---

conveniente di presentarci un Socrate ingrandito, possessore di una scienza che è, in gran parte, opera dello stesso Platone. Il problema della ricostruzione storica del « vero » Socrate vien risolto approssimativamente, attingendo in particolar modo ai primi dialoghi di Platone, dove la dottrina propriamente platonica non appare ancora formata, e alle testimonianze di Aristotele.

senza una diligente esplorazione di tutto il gruppo o genere di oggetti a cui quei casi appartengono. I sofisti avevano, essi pure, un loro metodo; ma, poichè negavano ogni differenza qualitativa di valore tra le varie opinioni, il loro metodo si riduceva a un'abilità tecnica d'imporre un'opinione piuttosto che un'altra, suscitando una mera adesione pratica. Per Socrate invece si tratta di vagliare il contenuto delle opinioni, sorretto com'egli è dal convincimento che, al di là delle apparenze mutevoli e ingannatrici dei sensi e delle idee superficiali e comuni, v'è una scienza delle cose, stabile e veritiera, in cui tutti gli uomini, in quanto esseri ragionevoli, debbono convenire. Quindi il suo metodo consiste in un'esplorazione ordinata di tutta la sfera di un determinato oggetto, in modo da coglierne le note essenziali: ciò che, con un termine logico, si dice formularne il concetto.

La distanza tra l'opinione, che appartiene al pensiero comune, e il concetto che è proprio della scienza, si misura desumendola da tutta l'ampiezza del procedimento mentale che, nei discorsi socratici, muove dall'una per giungere fino all'altro. Socrate ha solitamente di fronte un sofista o uno scolaro di sofisti, il quale gli esibisce, intorno a un qualunque tema, un'opinione bell'e fatta. Il lavoro scientifico comincia nel punto stesso dove termina quello sofistico. All'affermazione dommatica dell'avversario, Socrate non oppone una nozione scientifica egualmente irrigidita: egli anzi si professa ignorante della verità e desideroso di apprenderla dal suo interlocutore. Ma a differenza di questi, egli possiede il metodo della scienza, che consiste nella capacità di esaminare il valore dell'asserita opinione in rapporto alla sfera dell'oggetto da definire, e quindi di

dimostrarne con un abile interrogatorio l'insufficienza o la contradittorietà. Poichè infatti le opinioni sono sempre parziali, è facile, a chi possiede la visione dell'insieme, o almeno della legge di connessione organica a cui questo obbedisce, condurre la singola opinione frammentaria al punto in cui cozza con un'altra o si palesa inadeguata alla totalità dell'oggetto che pretenderebbe comprendere in sè.

Così il dialogo socratico, in questa sua prima parte critica e demolitrice, ci porta al punto in cui la pretesa sapienza del sofista è smascherata e Socrate è in diritto d'irridere la vanità e la boria dell'avversario. Ma il lavoro non è compiuto che per metà: bisogna ora, sulla rovina delle opinioni, edificare l'incrollabile edifizio dei concetti, cioè la scienza. E neppure in questo ulteriore compito Socrate si sostituisce al suo avversario: poichè la scienza non è un patrimonio particolare, ma è alla comune radice del pensiero di tutti gli uomini, dovrà l'avversario stesso poterla attingere dal proprio fondo; e Socrate si contenterà di fare, secondo la sua bonaria dichiarazione, l'ostetrico del parto intellettuale. Il dialogo pertanto continua come prima, spogliato però d'ogni intento polemico, ed anzi ravvivato da un nuovo spirito di collaborazione tra le parti, desiderose di compiere un'accurata analisi dell'oggetto, per fissarne in una definizione le note essenziali e invariabili. La definizione è per l'appunto il concetto della cosa, la sua rappresentazione ideale pienamente adeguata, che non lascia più luogo all'arbitrio individuale, ma s'impone coi suoi caratteri dell'universalità e della necessità.

Questo schema del procedimento socratico noi lo ricaviamo dai dialoghi di Platone che hanno per

protagonista Socrate; ed è lecito supporre che, attraverso il geniale interprete, il modello originario sia stato alquanto modificato e simbolizzato. L'esposta rappresentazione platonica può valere, se non come un fedele quadro storico, certo come una efficace personificazione del metodo scientifico instaurato da Socrate. Il cui valore filosofico consiste essenzialmente in ciò che, per restaurare i valori universali negati dalla sofistica, esso non abbandona il campo della soggettività umana che i sofisti hanno avuto il merito di rivelare, ma si trincera in esso, e mostra che l'uomo, il quale alla superficie sensibile è un essere variabile e incostante, ha nel suo fondo una capacità di scienza, cioè di attingere verità universali e necessarie. Quindi per fondare una conoscenza oggettiva delle cose l'uomo non deve uscire fuori di sè e prendere come misura e modello la natura; deve piuttosto rientrare in sè, dove risiede la più sicura norma dell'oggettività.

In rapporto al principio protagoreo, che l'uomo è la misura di tutte le cose, il metodo socratico rappresenta questo sostanziale integramento: che l'uomo è misura di tutte le cose che sa. Dunque la vera misura delle cose non è l'individuo sensibile e mutevole; ma è la scienza, cioè l'organismo logico dei concetti, in cui l'essenza delle cose consiste; e tuttavia questa scienza non è qualcosa di diverso dall'uomo, non è una rivelazione che gli s'imponga dal di fuori o dall'alto, ma è l'uomo stesso, per quel che v'è di veramente ed universalmente umano in lui, cioè l'uomo come pensiero o ragione.

5. La morale di Socrate. — La mancanza di ogni interesse per lo studio dei fenomeni naturali ha precluso a Socrate un campo molto fruttuoso di

applicazione del suo metodo scientifico. Egli ha circoscritto le sue ricerche nell'àmbito dei problemi morali. Anche qui lo spunto polemico della sua dottrina gli è stato offerto dai sofisti che, guardando spregiudicatamente le forze e gl'impulsi che spingono l'uomo all'azione, hanno riposto nel piacere sensibile e nell'utilità immediata dell'individuo le finalità della vita pratica. Socrate invece attribuisce all'uomo la capacità di realizzare una vita più alta e più degna, a cui presiedono i valori universali del bene e della virtù. E poichè questi rappresentano, di fronte alle brute impressioni dei sensi, dei concetti razionali, il compito della moralità viene a consistere per lui nell'organizzazione della vita pratica secondo concetti, posti come fini dell'attività e come criterii per valutare e disciplinare gli impulsi immediati dell'egoismo.

Egli tende così a riscattare l'uomo dalla schiavitù delle passioni e dalle incertezze di una vita priva di ogni salda direttiva, dandogli come guida la ragione, che non annulla le esigenze inferiori dei sensi, ma le eleva e le compone armonicamente. L'uomo, pur tra i piaceri dei sensi, in quanto non cede all'urto brutale della sua più bassa natura, ma vuol darsi quei piaceri come un'utilità ragionata e cosciente, non perde la sua dignità d'uomo. La sua finalità è sempre sè stesso, non più il bruto piacere: il godimento sensibile è trasfigurato nel concetto ch'egli se ne forma, come di un mezzo per espandere la propria personalità e la propria vita. Quindi il razionalismo socratico non nega l'edonismo dei sofisti, ma lo riscatta e lo completa; il piacere, dominato dalla coscienza dei fini più alti che l'uomo è chiamato a realizzare, diviene la felicità, intesa come uno stato tranquillo e beato dell'anima che

risulta dal costante equilibrio delle forze spirituali, rette dalla ragione che ne compenetra e ne regola gl'impulsi. Donde il nome di eudemonismo dato all'etica di Socrate.

Questa organizzazione della vita pratica secondo concetti, in cui consiste il carattere scientifico della moralità, è dimostrata da Socrate con esempi da cui risulta che, mentre il piacere e l'utile sono parziali e frammentari, le virtù si richiamano a vicenda, si coordinano e si armonizzano insieme; e che al vertice della vita morale il bene fa tutt'uno col bello e col vero. Analogamente, come la virtù coincide con la scienza, così il vizio coincide con l'ignoranza, perchè esso consiste in un elemento della personalità non armonizzato con tutto il resto, e quindi non disciplinato razionalmente. Donde il corollario, che nessuno è volontariamente, cioè scientemente cattivo: un corollario che contiene in sè un fecondo programma pedagogico, perchè addita indirettamente nell'educazione, nella cultura, il mezzo di rendere gli uomini migliori, dando ad essi quelle nozioni del bene, la cui ignoranza li fa malvagi.

6. Le scuole socratiche. — Da Socrate s'inizia un nuovo periodo umanistico della filosofia greca. Ma, poichè egli non ha lasciato un corpo organico di dottrine, bensì l'esempio vivo di un metodo scientifico che ciascuno poteva secondo la propria capacità sviluppare, i diversi scolari di Socrate hanno tratto un ben differente profitto dal suo insegnamento. Senofonte non ne ha ricavato che una raccolta di aforismi morali; Platone, invece, ha costruito sulla nuova scienza, intesa nel suo valore universale, la filosofia dell'idealismo.

Un posto intermedio hanno le dottrine di Antistene di Atene e di Aristippo di Cirene, fondatori a loro volta di due scuole, la cinica e la cirenaica. Il cinismo ha di socratico la limitazione dell'interesse filosofico ai problemi della moralità e l'idea dell'organizzazione della vita morale conforme a scienza. Ma, quanto al primo punto, ciò che in Socrate era una mera lacuna del suo interessamento mentale, diviene per i cinici un disprezzo verso qualunque sapere che non sia immediatamente asservito ai fini della pratica: una stessa severa condanna coinvolge le ricerche logiche e fisiche insieme con le arti, come inutili e anzi dannose alla perfezione morale.

Quanto al secondo punto, mentre Socrate era giunto, per mezzo della scienza, a una concezione armonica delle attività spirituali, i Cinici invece giungono all'idea e alla pratica di una disciplina ascetica. Dal concetto che non v'è altro bene che la virtù e altro male che il vizio — mentre ciò che non è nè virtù nè vizio è indifferente e inutile — Antistene argomentava che, dunque, l'uomo possiede di veramente proprio i soli beni dell'anima e che tutto il resto o non lo riguarda o dev'essere fuggito come un male. Così, l'onore e il disonore diventano cose vane; la stima degli uomini un male; indifferente la morte; indifferenti la cure pubbliche e le convenienze della vita sociale. Con Diogene di Sinope il rigorismo etico della scuola è portato alle sue conseguenze estreme e quasi maniache, fino alla rinunzia completa al mondo. E gli ultimi cinici vivono da poveri, mendicando; la loro cura è di sopprimere tutti i bisogni artificiali, riducendo a un minimo irrisorio le necessità della vita. Essi rinunziano al vivere sociale e fuggono perfino la

famiglia, come dura servitù. Così il principio umanistico della filosofia di Socrate si risolve in una sterile negazione di ogni umanità.

La scuola cirenaica invece svolge inizialmente il tema del piacere come vero bene dell'anima. Ma del piacere dice Aristippo, socraticamente: io lo posseggo e non ne son posseduto. In altri termini, è la ragione quella che decide tra piacere e piacere, e che, in vista di una durevole felicità dello spirito, li valuta e li gradua, escludendo dalla scelta quelli che producono, a lungo andare, amarezza e dolore. Anzi tra gli ultimi rappresentanti della scuola si fa strada l'idea che, siccome i piaceri sensibili sono tutti nocivi, bisogna rinunziare ad essi per amore della propria tranquillità. Così l'ideale della saggezza finisce col consistere, per Egesia, nell'inerzia, nell'apatia, la quale allontana ogni fonte di dolori. Questo piacere negativo non è più un vero piacere, perchè gli manca ogni carattere di attività; è piuttosto un calcolo ragionato, non dissimile da quello che sta a fondamento della scuola cinica. Egesia è in realtà un cinico, che sopravanza perfino i maestri di quella scuola, per una tendenza spiccatamente pessimistica che a quelli mancava. Il suo ideale negativo di virtù è una vera svalutazione della vita, che spinge la rinunzia fino al suicidio. Donde il nome di Persuasore di suicidi dato a Egesia dai contemporanei.

Una propaggine della scuola cirenaica è il razionalismo ateistico di Evemero. Già il suo predecessore Teodoro ebbe l'appellativo di Ateo per la sua incredulità; in Evemero, poi, questa tendenza negativa in materia religiosa forma parte integrante di una dottrina, secondo la quale gli dèi sono stati originariamente uomini, divinizzati dopo la morte

pei loro meriti segnalati. Questa spiegazione razionalistica dei culti ha preso dal suo fondatore il nome di Evemerismo.

I motivi intellettuali della scuola cinica e cirenaica, temporaneamente eclissati dalle grandi filosofie di Platone e di Aristotele, saranno più ampiamente sviluppati in seguito dalla scuola stoica e da quella epicurea.

CAPITOLO III

PLATONE [1]

1. L'IDEALISMO. — Il principio vivo del socratismo, che s'isterilisce nelle scuole dei cinici e dei cirenaici, riceve il suo più rigoglioso sviluppo per opera di Platone, creatore del sistema dell'idealismo.

---

[1] Platone nacque in Atene intorno al 428 a. C. da famiglia aristocratica. A 20 anni entrò in dimestichezza con Socrate, di 40 anni più vecchio di lui, e si formò alla libera scuola socratica. Dopo la morte del maestro, intraprese numerosi viaggi, a Megara, dove visitò la scuola socratica diretta da Euclide; in Egitto, a Cirene, nella Magna Grecia e in Sicilia, dove prese conoscenza della filosofia pitagorica. Ebbe anche fortunosi rapporti con Dionigi, tiranno di Siracusa, e con Dione suo cognato e poi successore, i quali delusero alcune speranze di riforme politiche vagheggiate dal filosofo. Dal 387 a. C. s' inizia il suo insegnamento filosofico, che si svolge, salvo brevi interruzioni di nuovi viaggi, fino alla morte, avvenuta nel 348 a. C.

Le opere di Platone hanno tutte la forma di dialoghi e riproducono, o fingono di rappresentare, le conversazioni di Socrate con gli amici o coi competitori. Ma, trattandosi di scritti composti in un lungo periodo di anni, la struttura dei dialoghi e il loro contenuto intellettuale rivelano, in una lenta e progressiva evoluzione, lo svolgimento mentale del filosofo e il suo graduale allontanamento dal tipo primitivo delle esercitazioni socratiche, in via di creare il proprio autonomo sistema. Appartengono, all' ingrosso, alla fase preparatoria dell' iniziazione socratica, i dialoghi seguenti: L'*Apologia di Socrate*, il *Critone*, il *Lachete*, il *Carmide*, l'*Eutifrone*, l'*Ippia maggiore*, l'*Ippia minore*, il *Menesseno*, l'*Eutidemo*, il *Liside*, il *Protagora* e il *Gorgia*. Costituiscono il gruppo delle opere costruttive dell'età matura, dove

A questa espansione della dottrina socratica il pensiero di Platone è giunto gradualmente, attraverso un lungo lavoro, in cui prima s'è andato fortificando nell'analisi dei concetti, e poi si è sforzato di dare una formulazione più generale di essi, estendendone la validità dal mondo umano all'universo.

Come abbiamo visto, l'insegnamento socratico ha posto in chiaro che, per scoprire qualcosa di permanente e d'invariabile, che meriti il nome di scienza, l'uomo non deve uscire fuori di sè, ma deve più profondamente scrutare sè stesso: liberatosi dalle apparenze effimere e ingannatrici dei sensi e delle opinioni, egli riuscirà a trarre dal fondo della propria anima dei concetti, in cui si compendia l'essenza delle cose, cioè quel che nelle cose v'è di immutevole e di eterno.

Ma questi concetti valgono soltanto per l'uomo che li pensa o hanno una validità universale? Socrate non si pone neppure questo quesito; ma, per l'indifferenza ch'egli dimostra verso i problemi naturali e la filosofia dei suoi predecessori, circoscrive la sfera dei concetti al dominio della vita morale, dando così ad essa un presidio di valori permanenti che l'individualismo dei sofisti aveva preteso negare o scalzare.

Platone invece non ha la ristrettezza d'interessi

---

in nome di Socrate (o talvolta anche di qualche altro personaggio) viene esposta la dottrina propria di Platone: il *Menone*, il *Cratilo*, il *Fedro*, il *Teteeto*, il *Convito*, il *Fedone*, la *Repubblica*, il *Parmenide*, il *Sofista*, il *Politico*, il *Filebo*, il *Timeo*, le *Leggi* e il frammento del *Crizia*. La *Repubblica*, il *Timeo*, le *Leggi* sono veri e propri trattati scientifici, a cui la forma dialogica è in gran parte avventizia. Nondimeno tutti gli scritti di Platone conservano, della loro originaria struttura dialogica, quella ricca varietà di temi e quell'artistica libertà di movimenti, che son proprie del conversare.

mentali del suo maestro. Egli ha studiato la fisica dei presocratici; ha imparato dagli eleati a considerare il mondo come una unità sempre identica e immutevole, e dai pitagorici a studiare le leggi matematiche e geometriche che fissano i rapporti costanti dei corpi celesti; mentre d'altra parte, la fisica eraclitea gli ha dato la rappresentazione dell' instabilità e del mutamento che agita tutte le cose.

E nella sua mente nasce il problema pieno di avvenire per la filosofia: l'opposizione segnalata da Socrate tra le sensazioni instabili e mutevoli e i concetti permanenti ed eterni, non è forse un'espressione particolare di un'opposizione più generale, intrinseca a tutta la realtà, tra il mondo sensibile, soggetto a un continuo divenire e il mondo razionale, che racchiude in sè l'essenza invariabile delle cose? Ciò vorrebbe dire che i concetti che scopriamo dentro di noi non sono qualcosa di meramente nostro, ma sono un patrimonio comune a tutta la realtà, e che similmente le apparenze che ci si rivelano ai sensi sono l'espressione soggettiva del flusso incessante delle cose naturali.

Il punto di vista dei presocratici sarebbe così capovolto: invece di trovar la ragione di noi nel mondo della natura, noi troveremmo in noi la ragione di esso: il conflitto psicologico tra i sensi e la ragione sarebbe come un'espressione contratta, abbreviata, del dramma cosmico tra il mondo sensibile del divenire e il mondo razionale dell'essere.

La soluzione positiva di questo problema è l'idealismo, una concezione che si pone in antitesi col materialismo atomistico di Democrito. Secondo quest'ultimo, la realtà vera delle cose è nella massa materiale, spogliata di ogni qualità e ridotta alla pura quantità e al movimento, in virtù del quale gli

atomi si agitano vorticosamente nel vuoto, e così si aggregano e si disgregano, dando origine e fine a tutte le formazioni cosmiche. Cosicchè le forme delle cose, la struttura degli astri e i loro ordinati rapporti, la conformazione della terra, l'organizzazione degli esseri animati, e infine lo stesso spirito dell'uomo, tutto ciò è il risultato di un cieco movimento di atomi. Contro questo assoggettamento brutale della forma alla materia, l'idealismo afferma l'eccellenza e l'originalità della forma, cioè la presenza nel mondo di principii razionali, che non soltanto sono irriducibili alla materia, ma la dominano e le imprimono il proprio suggello. Si prenda un essere organico: esso è costituito da un complesso di organi, ciascuno dei quali ha il suo posto e la sua funzione assegnati, ha un suo tipo costante che si riproduce di generazione in generazione: ha una forma, insomma, che permane identica, pur variando continuamente la materia di cui si alimenta e che vien contenuta in essa. Che cosa v'è dunque d'identico e d'invariabile nell'organismo? Non la materia, ma la forma specificante, che preesiste almeno potenzialmente o idealmente ad essa, perchè è presente fin nel germe, e costituisce come un esemplare a cui il germe si va conformando a misura che si sviluppa in un individuo completo.

L'universo nel suo complesso può essere raffigurato a un grande organismo, dove ogni cosa è parte di un tutto e forma con le altre un sistema retto da leggi razionali, costanti e armoniche. La sua conformazione risulta come l'esecuzione di un disegno concepito da una scienza superiore, quella stessa che noi ci sforziamo d'imitare con l'opera del nostro intelletto. Come mai potremmo pretendere di

scoprire dei rapporti matematici e geometrici tra i corpi celesti, se la loro struttura stessa non fosse matematica e geometrica? La scienza che è in noi presuppone dunque una realtà razionale, cioè una scienza racchiusa, per così dire, nelle cose stesse: ai nostri concetti scientifici fanno riscontro, nel mondo oggettivo, le forme degli esseri, che sono come dei concetti reali o sostanziali. E per significare la schietta immaterialità di queste forme, Platone dà ad esse il nome di idee, dond'è venuta la denominazione d'idealismo alla sua filosofia.

Inoltre, come i concetti che noi formuliamo nella nostra scienza non sono isolati e frammentari, ma formano un contesto ordinato, raccolto nel suo centro, che è il pensiero stesso che li concepisce; così, per la riconosciuta identità di natura tra la ragione che è in noi e quella che si manifesta nelle cose, anche le idee oggettive formano un sistema unico, che ha il suo vertice nell'idea del Bene. Questa idea suprema è il centro di orientamento della concezione platonica. Tutta la razionalità che è diffusa nelle cose si aduna in un supremo Ente razionale, che domina, ordina e indirizza gli esseri. Il sistema delle idee costituisce pertanto non solo la sostanza della realtà, ma anche il fine di essa: l'ordine che noi constatiamo nel mondo è opera di una Provvidenza divina, che è insieme ragione, bontà e bellezza. Noi siamo così agli antipodi della concezione democritea, che faceva della struttura dell'universo l'effetto della necessità e del caso.

2. Le idee ed il divenire. — Ma quale è il rapporto tra questo sistema delle idee e il divenire, il fluire incessante delle cose che noi constatiamo con la nostra sensibilità? È innanzi tutto un rapporto

di reciproca opposizione: da una parte l'instabilità, la variabilità, l'apparire e lo sparire, la vicenda del nascere e del morire, del comporsi e del decomporsi; dall'altra la permanenza, l'identità, l'essere, la sostanza semplice, incorruttibile, eterna. Tra i due termini c'è non soltanto diversità di natura, ma conflitto permanente: perciò il mondo delle idee forma una totalità chiusa, separata ed ostile, di fronte al sottoposto mondo del divenire. Come ci possiamo raffigurare questa separazione? Prendiamo il germe di un individuo organico: in esso non si manifesta ancora la forma compiuta dell'organismo; pure, questa forma dev'essere in qualche parte, se lo svolgimento del germe tende a modellarsi su di essa. E generalizziamo il caso, prendendo l'universo come un unico organismo: prima che esso avesse assunto la forma, o meglio il sistema delle forme che noi osserviamo, bisognava che questo sistema di forme preesistesse idealmente: e dove altro poteva preesistere se non in una sfera separata e divina? C'è dunque un mondo separato delle idee, formante un modello superiore su cui tutti gli esseri si vanno modellando.

Tuttavia, se le idee e il divenire fossero sempre separati, noi avremmo due mondi reciprocamente impenetrabili, un caos terreno e un cosmo celeste, e non già quell'unico mondo che, malgrado i suoi interni contrasti, forma oggetto della nostra esperienza. Ora, il mondo in cui noi viviamo è, in effetti, un composto: c'è in esso dell'identico e del diverso, dell'eterno e del transeunte, dell'apparenza e della realtà, dell'essere e del divenire. E v'è di più, che pur non confondendosi le nature degli opposti ingredienti, quella inferiore si modella in qualche modo su quella superiore. Il divenire che noi

osserviamo nel mondo non è il caos, ma segue una legge, che è la legge stessa della ragione. Così, è vero che nella natura fisica tutto si muove e muta incessantemente: ma qualcosa permane in questo moto, cioè lo spazio, il luogo dove il moto si effettua, e lo spazio si misura geometricamente, cioè contiene in sè le tracce di quella razionalità che appartiene al mondo ideale. Similmente, il divenire naturale avviene nel tempo, che è tutt'altro dall'eternità, e pure ne conserva la traccia, infinito com'è e quasi mobile immagine dell'eterno. La materia organica è, essa pure, transeunte e caduca: gl'individui divengono, cioè nascono, crescono e muoiono: ma c'è qualcosa di eterno, che si conserva inalterato nel loro divenire, cioè la specie, forma immortale di esseri mortali. E finalmente c'è nello spirito dell'uomo la rappresentazione più viva e drammatica di questo concorso e contrasto di elementi, perchè l'uomo si sente insieme terreno e divino, identico e diverso, sensibile e ragionevole, e nel tempo stesso sente in sè la possibilità d'indirizzare la sua vita terrena, mutevole e sensibile, secondo le esigenze della sua natura superiore.

Ora, questa natura composita del mondo non si spiega per virtù degli stessi ingredienti, ciascuno dei quali, contrario com'è all'altro, tenderebbe a separarsene e a ricongiungersi con quelli della sua specie. Si spiega solo per opera di un Dio, il quale ha preso la mobile materia del divenire e l'ha foggiata, imitando con essa, per quel che la sua natura imperfetta e ribelle consentiva, il modello ideale esistente nella regione superiore. Così è che il mondo, come ci è dato, non è che una copia, imperfetta per la materia vile, perfetta per la perfezione del modello divino che traluce in essa; e, con questa sua concorde discordia

della materia e della forma, giustifica tutte le contrastanti vedute che il pensiero e la sensibilità si formano intorno alla sua natura. Tale è, secondo Platone, la creazione del mondo: opera di un Dio-artefice, di un Demiurgo, che a sua volta presuppone la caotica materia del divenire e le dà una foggia ordinata e razionale. Questo Dio lavora come l'artista, che dà una figura al marmo informe; di lui quindi si può dire che crei, solo nel senso in cui si dice che l'artista crea la statua: un significato diverso da quello con cui il Cristianesimo ha più tardi reso familiare l'idea della creazione.

3. La filosofia. — Se la realtà vera dell'universo si compendia nel sistema delle idee, è chiaro che non vi può essere scienza, cioè conoscenza razionale, che delle sole idee; del divenire non si danno che impressioni sensibili, e del composto delle idee e del divenire, in quanto partecipa dell'uno e dell'altro, non si dà che un discorso probabile, cioè un'opinione di natura intermedia tra la ragione e la sensibilità.

Quindi il compito del filosofo, cioè di colui che tende a conseguire la vera scienza delle cose, consiste nello scoprire l'essenza ideale, immutevole ed eterna della realtà, che il velo delle apparenze sensibili cela all'uomo comune. Ma il filosofo è uomo anche lui, cioè un essere sensibile e non solo un ente razionale, e come tale è soggetto a tutti i perturbamenti e agli inganni della sua natura inferiore. Pertanto, lo sforzo ch'egli deve compiere per adeguarsi al suo oggetto ideale, sta nel liberarsi di tutto ciò che in lui è impedimento sensibile e corporeo, e nel lasciar parlare unicamente la voce della ragione. Questa meta non è mai raggiunta pienamente durante la vita umana, sempre soggetta alle perturbazioni

dei sensi: solo con la morte del corpo, l'anima razionale è del tutto libera da ogni schiavitù e può ritornare alla sua vera patria. La filosofia vuol essere una parziale anticipazione di questa morte e come un presentimento della patria celeste dello spirito.

Esula tuttavia da questo ideale filosofico di vita ogni rigorismo ascetico: il pensatore che rinunzia alla sua vita terrena per affisarsi nella contemplazione delle idee, sente di non sacrificar nulla di sè, ma di elevarsi ad una vita più degna, che corrisponde alla sua migliore e più vera natura. Questa elevazione è per lui gioia, non dolore e sacrifizio: è una purificazione del suo essere, mediante la quale egli ritrova tutte le sue passioni e i suoi sentimenti come trasfigurati dalla nobiltà dell'oggetto della loro aspirazione. Così il piacere artistico, che nelle cose passeggere e caduche non trova un termine adeguato, si appaga nella bellezza del mondo ideale; così l'amore, che i sensi rendono torbido e corruttibile, diviene amore razionale, slancio dell'anima purificata verso Dio. Queste è l'ideale platonico della scienza: un concorso di tutte le attività dello spirito, che acuisce la potenza visiva della mente.

Di qui anche risulta qual è il rapporto tra il pensiero umano, cioè l'organismo scientifico dei nostri concetti, e il mondo delle idee. Le idee esistono in sè prima che nella scienza che noi costruiamo: pertanto esse non sono una creazione nostra, ma hanno una realtà oggettiva che noi scrutiamo e contempliamo. La scienza umana insomma non è che un riflesso o una copia della scienza divina. Socrate aveva già detto che lo scopo del suo insegnamento non era di creare la scienza, ma di estrarla dalla mente del suo interlocutore: e per estrarla vuol dire che già c'era, senza che il possessore ne avesse

coscienza. Platone completa la spiegazione socratica, mostrando che c'è nell'anima, anche dell'uomo più rozzo, un fondo di nozioni innate, che vengon poi tratte alla luce per una sorta di risveglio. Così, il pensare è come un ricordare, cioè un risvegliare alla mente ciò che era già in essa, a guisa di un deposito che l'anima custodisce dall'eternità, per il fatto stesso che la sua sostanza è identica a quella delle idee. Questa dottrina della reminiscenza è, nella concezione platonica, connessa al mito orfico-pitagorico della trasmigrazione delle anime, per cui ciascuna conserva nella nuova incarnazione quel patrimonio mentale che precedentemente possedeva.

L'esposta spiegazione dell'origine della conoscenza chiarisce e ribadisce il carattere contemplativo e statico dell' idealismo platonico. Il pensiero umano non è che un riflesso del pensiero divino: eterno in quanto partecipa dell'eterno e riproduce in sè, come in una copia, le ragioni eterne delle cose. Non l'uomo dunque comunica la sua più alta umanità all'universo, come appariva dall'esordio soggettivistico dell' idealismo, ma piuttosto la sostanza razionale dell'universo si comunica a lui. La sua posizione nel mondo diviene in qualche modo analoga a quella che egli aveva nel sistema naturalistico dei presocratici; solo che egli non affiora come un frammento materiale della materia cosmica, ma come un riflesso della sostanza incorporea e divina delle idee. La differenza è assai grande nei due casi; e tuttavia, nell'uno e nell'altro, l'uomo è sommerso nel grande mare dell'essere, senza riuscire ad emergere con una sua vita propria.

4. La Psicologia. — Però, anche così subordinato, l'uomo è un piccolo universo, che riproduce

in sè la vita e i contrasti di tutto il mondo. La sua sensibilità lo fa partecipe del divenire delle cose; la sua ragione, delle forme e delle leggi immutevoli del mondo: egli dunque è una natura composta, in cui v' è dell' identico e del diverso, dell'essere e dell'apparenza, del divino e del mortale. La sua anima ragionevole appartiene alla sostanza delle idee, e pertanto forma un' individualità a sè, distinta da tutto il resto, che non ha bisogno del corpo per sussistere, ma può avere una propria esistenza separata. Noi abbiamo già visto che essa preesiste dall'eternità al corpo umano: e v' è ragione di ritenere che sopravviverà ad esso in eterno. Perchè, come mai potrebbe perire, se perire significa decomporsi e risolversi negli elementi, l'anima che è un'essenza semplice e schietta, scevra di parti materiali e di organi corporei? Il suo unico organo è il pensiero, cioè un'attività che non esige materia e che, lungi dal riposare sul corpo, riposa sul sistema delle idee, donde riceve alimento e vita. Quindi il rapporto tra l'anima razionale e il corpo, non soltanto è temporaneo, ma non implica nessun miscuglio e può essere raffigurato a quello del nocchiero con la nave: si tratta di due entità unite, ma distinte e separabili, l'una delle quali regge e indirizza l'altra. Venuta poi meno l'unione, con la morte del corpo, l'anima torna finalmente alla sua sede ideale e divina: un ritorno che nella concezione platonica assume il colore del mito, perchè dove il pensiero non può giungere coi suoi concetti, supplisce la fantasia con le immagini.

Non tutta però l'animazione del corpo è opera dell'anima razionale. Per il fatto stesso che il corpo è già per sè solo un organismo compiuto, esso deve avere un suo principio particolare di animazione, non diverso da quello delle piante e dei bruti, che,

pur non avendo un'anima razionale, vegetano e vivono. E l'uomo possiede in effetti due anime inferiori e mortali che presiedono rispettivamente alla vita delle passioni più alte, come il coraggio e la collera (donde il nome di anima irascibile), e a quella degli appetiti più bassi (l'anima concupiscibile). Il rapporto di queste tre entità è simboleggiato da Platone con l'esempio del cocchio, dell'auriga e dei cavalli: dove l'auriga rappresenta l'anima razionale, e dei cavalli l'uno, il più nobile, è l'anima coraggiosa che, incitata dall'auriga, tende in alto, mentre l'altro e più ignobile cavallo è l'anima appetitiva, che tende verso il basso. Qui, in fondo, è adombrato il concetto morale, che è compito della ragione raffrenare e indirizzare la vita passionale e che la saggezza consiste, come già Socrate aveva mostrato, nel contemperare tutte le forze dell'anima sotto il comune presidio della ragione.

5. La moralità e lo stato. — Le supreme esigenze della vita morale si attuano nello stato, cioè nel consorzio politico degli uomini. Qui noi vediamo in atto quella ragione, che nell'individuo domina le forze inferiori e animali, erigersi in principio legislatore e governatore della società: un concetto che Platone esprime nella forma, spesso fraintesa, che la direzione della cosa pubblica tocca ai filosofi, cioè a coloro che sanno. E al di sotto della classe governante si dispone, conforme alla già esposta gerarchia delle anime, la classe dei guerrieri, a cui tocca il compito di difesa e di polizia; e finalmente all'ultimo posto sta la classe dei produttori, che serve a soddisfare i bisogni economici della comunità. Il carattere morale dello stato consiste nel regolare secondo giustizia i rapporti tra le classi e nel

formare i buoni cittadini, nella sfera delle rispettive mansioni. Tutta la concezione politica di Platone è orientata secondo questa finalità; sì che lo stato che ne risulta non è questo o quello stato esistente, ma lo stato ideale, costruito dalla ragione, che forma il modello ideale, al di sopra dei tempi e dei luoghi, a cui si va uniformando il divenire politico. La « Repubblica » di Platone è stata così, nella storia, la fonte di tutte le « utopie »: il che non vuol dire che essa non abbia esercitato alcuna efficacia sulla realtà empirica, ma che la sua azione è stata soltanto ideale, nel senso che ha incarnato una profonda aspirazione dello spirito umano verso la giustizia e la moralità, come norme supreme del consorzio politico. E sono appunto gl' ideali che, dal contrasto con una realtà ad essi inadeguata, suscitano quello scontento e quella irrequietezza che spronano gli uomini a perfezionarsi.

6. La scuola platonica. — La scuola di Platone ha preso il nome di Accademia dal luogo di riunione. Fondata nel 387, essa ha avuto una vita molte volte secolare, senza tuttavia conservarsi strettamente fedele alla dottrina del suo fondatore, ma, com'è nell'ordine delle cose intellettuali, seguendo il generale svolgimento della cultura storica. I successori immediati di Platone sono stati il nipote Speusippo, e dopo di lui Senocrate, nei quali già comincia a manifestarsi l'influsso del più grande scolaro di Platone, cioè di Aristotele, almeno per ciò che concerne la necessità di dare un ordine più sistematico ed architettonico alla dottrina. In seguito poi, il sorgere di nuovi sistemi, come lo stoicismo, lo scetticismo e l'eclettismo, ha portato anche nell'Accademia dei mutamenti sempre più radicali d'indirizzo.

CAPITOLO IV

ARISTOTELE [1]

1. Il sistema. — Come Platone nella scuola di Socrate, così Aristotele è stato iniziato alla filosofia nella scuola di Platone, da lui frequentata per 20 anni, prima di separarsene con una propria

---

[1] Aristotele nacque a Stagira nel 384 a. C. da Nicomaco, medico e amico di Aminta, re della Macedonia. A 18 anni si recò ad Atene, ed entrò nella scuola platonica alla quale appartenne per 20 anni, fino alla morte del maestro. Nel 343-342 fu chiamato alla corte di Filippo il Macedone, come maestro del tredicenne Alessandro, e vi rimase tre anni. Tornato più tardi in Atene, fondò nel Liceo la sua scuola, che prese il nome di peripatetica, dagli ombrosi viali lungo i quali egli, passeggiando, soleva discorrere coi suoi discepoli. Dopo 12 anni d' insegnamento, durante i quali compose anche le sue opere, sopravvenuti i gravi conflitti tra l' invadente Macedonia e la Grecia, la posizione di Aristotele, pei rapporti avuti con la corte macedone, divenne assai difficile in Atene. Prevenendo il bando, si rifugiò a Calcide nell' Eubea, dove possedeva una villa, lasciando nel frattempo, a capo della scuola, Teofrasto. Ma l'anno seguente, 322 a. C., egli moriva in esilio.

Una serie di scritti dialogici compose Aristotele, probabilmente durante il primo soggiorno in Atene, tutti perduti, tranne qualche frammento. Le opere che possediamo appartengono al periodo del suo insegnamento, ed hanno la struttura sistematica di trattati scientifici. Esse possono così ripartirsi: *a*) Scritti di logica, in varie parti, formanti nel loro insieme l'*Organo* (denominazione che rimonta a un'età posteriore); *b*) la *Fisica* (a cui son connessi, per argomento,

personalità mentale distinta e come fondatore a sua volta di un nuovo sistema e di una nuova scuola.

La concezione di Aristotele rientra nel generale indirizzo socratico-platonico, ma se ne distingue: *a*) per lo spirito più rigorosamente sistematico che la domina, in virtù del quale la filosofia si distribuisce in un certo numero di parti o discipline organicamente connesse; *b*) per una più intima compenetrazione che essa istituisce tra gli elementi ideali della realtà. Platone aveva nettamente separato la ragione dai sensi, l'idea dal divenire, l'essere dall'apparenza, l'anima dal corpo, sì che il loro ricongiungimento nella realtà empirica richiedeva l'intervento di un *Deus ex machina*; Aristotele invece, pur senza disconoscere la natura superiore e distinta dell'elemento razionale, intende la necessità che esso formi un tutto solidale indivisibile con l'elemento sensibile sottoposto. Quindi per lui le idee non stanno a sè, in una sfera a parte, ma sono forme intrinseche alla materia; e, poichè quest'ultima non ci si presenta mai come perfettamente formata, l'esistenza delle idee in essa è sempre in qualche modo latente o potenziale, in modo da costituire, senza bisogno di alcun intervento estraneo, un'intima esigenza specificatrice e formatrice. Così il divenire, cioè la genesi e lo sviluppo degli esseri, che nella filosofia platonica rivestiva il carattere di una mera apparenza sensibile, opposta alla realtà, acquista in questa conce-

---

altri scritti, tra cui uno *Sul Cielo*); *c*) *La storia degli animali* (con altri scritti minori sugli stessi temi); *d*) *Sull'anima* (dov'è esposta la psicologia); *e*) la *Metafisica* (un nome che serviva originariamente a indicare che i libri relativi venivano, nell'ordine, dopo la fisica; ma che, per gli argomenti stessi che vi erano trattati, assunse il valore di una designazione qualitativa e tecnica); *f*) l'*Etica Nicomachea*; *g*) la *Politica*; *h*) la *Poetica*; *i*) la *Rettorica*.

zione un carattere reale e positivo, poichè avviene in virtù delle forme agenti in seno alla materia.

Per rappresentarci chiaramente la peculiarità di questo punto di vista, noi dobbiamo aver presente l'individuo organico, a cui il principio dell'animazione e dello sviluppo non sopravviene dal di fuori per animare una morta materia, ma è presente in potenza nel germe e lo spinge dall'interno a differenziarsi e a svolgersi. L'universo è per Aristotele, più propriamente che per Platone, un grande organismo, in cui sotto l'esigenza continua delle forme la materia delle cose si plasma e si organizza.

La rappresentazione del sistema cosmico ci è data da Aristotele per gradi via via più complessi e organici, a partire dalla materia indifferenziata e informe, che costituisce il sostrato comune delle cose; procedendo di qui alla materia dei corpi fisici la cui forma è il movimento; e più in alto, alla materia organica a cui è maggiormente intrinseca la forma della vita; alla materia animata, la cui espressione più perfetta e formata è l'anima razionale dell'uomo; per giungere infine a Dio, pura forma, scevra del tutto di ogni materia. Il criterio di questa ascensione nella scala degli esseri è dato dal differente rapporto tra la materia e la forma: nei gradini più bassi non v'è che un'oscura aspirazione della materia verso la forma, ma la materia è soverchiante e la forma è imperfetta; nei più alti l'importanza della forma eccede sempre più quella della materia, finchè in Dio essa si rivela nella sua schiettezza. Noi non dobbiamo però intendere che nei diversi gradi la materia sia la stessa: altra è la materia dei corpi fisici, altra quella degli organismi, altra quella dell'anima. Ciascuna è appropriata alla sua forma, cioè alla forma più pura corrisponde

una materia più epurata e, per così dire, più nobile. Questo stesso rapporto è espresso da Aristotele anche coi termini di potenza e atto: la materia è potenza che tende, mercè la forma, ad attualizzarsi; e i gradi delle forme sono gradi di un'attività sempre più scevra dell'elemento potenziale. Spieghiamo con un esempio: in un corpo fisico inanimato, il potersi muovere e il muoversi non coincidono: cioè l'atto del movimento non appartiene in proprio al mobile, ma dev'essergli comunicato con un urto o una spinta. Nel corpo organico invece l'atto del muoversi è più intrinseco all'individuo, il quale pertanto è libero dalla passività della mera potenza. Ma il movimento dell'individuo organico è a sua volta un atto meno perfetto di quello dell'anima: quest'ultima infatti ha un'attività che cresce su sè stessa e non è soggetta ad esaurimento, mentre l'attività dell'individuo è limitata dalla potenza organica ed è suscettibile di deperimento e di morte. Finalmente, anche l'anima ha un suo limite: senza una realtà intelligibile, cioè una potenza presupposta alla sua attività, essa non è in grado di intendere. Dio soltanto è atto puro, senza limitazione potenziale, perchè in lui l'attività che pensa e le cose pensate sono tutt'uno.

2. La logica. — La disciplina preliminare che c'introduce nel sistema aristotelico è la logica, organo e canone del pensiero scientifico nella sua comprensione della verità delle cose. L'indirizzo logico della ricerca filosofica era stato la grande conquista dei due predecessori di Aristotele, cioè di Socrate e di Platone, che avevano compendiato l'essenza delle cose nei concetti universali. Aristotele ha avuto il merito di darci una codificazione compiuta dei

principii logici e del loro organamento nella scienza. Conforme al carattere sintetico della sua filosofia, egli non ha separato e isolato i concetti dagl'individui particolari; ma ha spiegato che essi, per sè presi, sono astratti, e diventano concreti solo in quanto si compenetrano con gl'individui. La realtà appartiene dunque ai giudizi, intesi come atti della mente con cui un concetto universale si predica di un soggetto particolare.

Il giudizio a sua volta è elemento di un atto sintetico più complesso che prende nome di sillogismo, e che è formato da due giudizi aventi un termine comune, in modo che dal primo giudizio più generale, posto come premessa, attraverso l'inferenza del termine medio, si giunge alla conclusione, cioè al collegamento dei termini estremi, che rappresenta un risultato nuovo. La dimostrazione scientifica non è che una catena di sillogismi (la quale prende il nome di deduzione) che procede per gradi dalle verità più generali alle conseguenze più particolari.

Questo cammino segue l'ordine ideale e gerarchico delle cose. I generi infatti precedono le specie e queste gl'individui; le cause precedono gli effetti; la realtà secondo ragione precede l'apparenza secondo i sensi. Quindi la scienza deduttiva riproduce il procedimento stesso del pensiero divino, in atto di plasmare le cose. Ma dal punto di vista umano, invece, le conoscenze dei sensi precedono quelle della ragione, la conoscenza degli effetti precede quella delle cause; gl'individui sono più familiari delle specie e dei generi. Quindi c'è una scienza inferiore, empirica e induttiva, che segue un inverso cammino, dal particolare al generale. Però l'ideale scientifico a cui l'uomo può elevarsi in quanto essere razionale e partecipe dell'intelligenza divina, è la scienza deduttiva, la sola adeguata all'essenza della realtà.

Aristotele, il quale possiede insieme in sommo grado le doti dell'osservatore dei fenomeni naturali e quelle del filosofo che mira all'essenza delle cose, segue l'uno e l'altro procedimento, dando però la prevalenza a quello ch'egli considera più degno. E anche nella considerazione della posterità questo aspetto è diventato così preponderante, che la scienza e la logica aristotelica sono apparse come le incarnazioni tipiche del procedimento deduttivo.

3. La fisica. — Il dato elementare del mondo fisico è la materia, come sostrato informe e potenza indeterminata, su cui si esercita l'attività specificatrice della forma. E la forma propria di questa materia è il movimento: un atto, come sappiamo, imperfetto, perchè non intrinseco alla materia, che per sè stessa è inerte [1], ma che le si comunica da un esterno motore. Ogni corpo infatti si muove per effetto di una spinta che riceve da un altro, il quale a sua volta l'ha ricevuta da un terzo: in modo che ogni corpo è motore per un lato, mobile per un altro, cioè un misto di potenza e di atto. E non potendosi dare regresso all'infinito, cioè dovendosi ammettere una prima spinta che non sia a sua volta effetto di una causa precedente, bisogna riporre la fonte assoluta del movimento in un primo motore che non sia mobile a sua volta. Questo motore immobile è Dio, che imprime il moto alla materia cosmica. Vi sono due specie di movimenti nello spazio: quello dall'alto in basso (gravità) e quello circolare, che informano rispettivamente due specie di corpi materiali. La gravità appartiene ai corpi risultanti dagli elementi

---

1 Nel senso che l'antica fisica dà a questa parola, cioè di immobile.

empedoclei, cioè la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco, i quali, nella loro tendenza verso il basso, che nel tempo stesso è il centro dell'universo, si stratificano secondo il loro peso, disponendosi l'acqua al di sopra della terra, l'aria al di sopra dell'acqua, il fuoco al di sopra dell'aria. Questa rappresentazione, che è propria della fisica presocratica, è integrata da Aristotele con l'assunzione di un quinto elemento (o *quinta essentia* nella traduzione latina), che è una sostanza più schietta e pura, chiamata etere, la quale forma i corpi celesti, e non è soggetta, per l'eccellenza della sua natura, alla gravità, bensì al movimento circolare. Quindi, al di sopra del mondo terreno o, propriamente, sublunare, v'è il cielo degli astri, che noi vediamo compiere le sue rivoluzioni circolari intorno alla terra e che, come più prossimo al primo motore, partecipa più schiettamente della sua azione.

La distinzione quantitativa e spaziale delle due specie di movimento diviene così una distinzione qualitativa: cielo e terra si contrappongono come due mondi retti da diverse leggi e sedi di esseri diversi. A questa concezione astronomica s'innestano facilmente considerazioni d'ordine religioso, che finiranno con l'irrigidire il dualismo tra le due parti dell'universo. E la fisica aristotelica, perfezionata più tardi nella sua architettura scientifica dall'astronomo Tolomeo, gravata di tutta una soprastruttura etico-religiosa, eserciterà un incontrastato dominio per tutto il medio evo e sarà scalzata solo al principio dell'età moderna.

4. L'organismo e l'anima. — Aristotele ha approfondito lo studio del mondo organico sotto i suoi più svariati aspetti: come classificatore, stabilendo

la prima volta alcuni aggruppamenti fondamentali dei generi e delle specie animali; come fisiologo ed embriologo, studiando il funzionamento degli organi, i loro nessi e le leggi del loro sviluppo; come filosofo, formulando i principii dell'organizzazione della vita.

L'individuo organico è per lui unità di materia e di forma: la materia è il corpo, la forma è l'anima nel senso più generale, come principio della vita. Essa è attività più perfetta di quella dei corpi fisici, perchè è origine spontanea del moto organico e non è mera causa meccanica che imprime un cieco impulso, ma causa finale che indirizza lo svolgimento del germe verso la forma dell'individualità compiuta. Per esprimere questo carattere, Aristotele chiama l'anima entelechia del corpo, e si giova largamente del criterio finalistico implicito nel concetto di essa, per spiegare la struttura degli organi in rapporto alle rispettive funzioni e la distribuzione delle parti organiche con la preesistenza ideale del tutto. Le concezioni vitalistiche della fisiologia, che affermano non solo l'irriducibilità della vita agli elementi materiali del corpo, ma anche la necessità di spiegare la struttura del corpo secondo le finalità della vita, hanno nella dottrina aristotelica il loro grande modello.

Rispetto alla intuizione platonica dell'anima, quella di Aristotele presenta l'importante innovazione, che essa non fa dell'anima una sostanza completa, e capace pertanto di vivere da sola, separata dal corpo, ma una forma, cioè una parte, se pure più nobile, di un tutto che è appunto l'individuo, costituito di anima e di corpo. A questo spetta il nome di sostanza compiuta e sufficiente, non alle sue parti costitutive: donde risultano due conse-

guenze di grande momento, cioè che il rapporto tra l'anima e il corpo è molto più intrinseco in questa concezione che non in quella di Platone; e che l'anima, come semplice forma, non potendo sussistere per sè, fuori del composto organico, non è in grado di sopravvivere nella sua individualità alla morte del corpo. La tesi platonica dell'immortalità personale viene infirmata; e gl'interpreti cristiani di Aristotele, nel medio evo, dovranno compiere grandi sforzi per accoglierla in un sistema che nettamente la ripudia.

Vi sono nell'anima tre potenze che rappresentano tre gradi diversi di perfezionamento della vita organica. Più bassa è la potenza vegetativa, comune anche alle piante, che presiede alle funzioni del nutrirsi e del riprodursi. Segue, nell'ordine, l'anima sensitiva, che appartiene agli animali e agli uomini; essa compie l'atto del sentire, mediante il quale l'individuo entra in rapporto col mondo esterno, ricevendone le impressioni e dando ad esse la forma della propria sensibilità. Quindi la sensazione è, per il soggetto, insieme un patire e un agire: essa non soltanto richiede che l'impressione sia subìta, ma ancora che l'attività soggettiva le dia l'impronta propria. Per esempio un colore, un suono, hanno la loro causa negli oggetti, ma ciò che dà ad essi la qualità di colore o di suono è la struttura psichica del senziente. Perciò Aristotele definisce la sensazione come atto comune del senziente e del sentito. Egli poi suddistingue i cinque sensi propriamente detti dal senso comune, che percepisce le qualità sensibili più generali, come la figura, la grandezza, il movimento. Infine, la forma più elevata è l'anima razionale, che appartiene all'uomo e che ha per funzione il pensare, cioè il cogliere le essenze universali

delle cose (da non confondere con le qualità meramente generali del senso comune). E il pensare a sua volta esige un concorso tra l'attività del pensiero e gli oggetti razionali che si offrono ad essa; quindi è atto comune del principio intelligente e della realtà intelligibile. Più autonomo e pertanto più perfetto della sensibilità, perchè non riceve dal di fuori, ma trova dentro di sè il proprio oggetto, l'atto del pensare non è però immune d'ogni passività, perchè la razionalità che esso coglie non è opera sua ma gli preesiste, e gli è partecipata da un pensiero superiore, quello di Dio, che fa razionali le cose pensandole (mentre il pensiero umano pensa le cose in quanto son razionali).

5. Dio. — Dio dunque è al sommo della scala degli esseri. Egli è la prima fonte del movimento del mondo fisico, la prima entelechia del mondo organico, la prima ragione della razionalità del mondo intellettuale (pensiero del pensiero, secondo l'espressione aristotelica). Il sistema universale dei fini ha in lui il suo vertice, il suo centro di orientamento e d'indirizzo.

Ma Dio è pura forma senza miscuglio di materia, puro atto senza passività di potenza; quindi tra lui e il mondo v'è una separazione netta, non diversa da quella già posta dalla filosofia di Platone. Ed è qui il limite della concezione aristotelica, la quale, sorta col nuovo compito di superare la trascendenza delle idee del platonismo con un principio sintetico che stringe insieme forma e materia, finisce poi con l'assumere la forma separata della divinità e col ribadire il dualismo tra i principii dell'universo.

Come allora si spiega il rapporto tra Dio e il mondo? Se Dio è scevro di ogni elemento mondano,

bisogna concepire tale un rapporto che non implichi contatto reciproco, ma si limiti a un'azione di Dio sul mondo, senza una corrispondente reazione del mondo su Dio, che ne modifichi o comunque contamini la pura essenza. E Aristotele concepisce in effetti che Dio muova il mondo come l'oggetto amato muove colui che ama, senza essere a sua volta toccato dall'aspirazione di questo. Nell'attrazione non c'è reciprocità: Dio attrae a sè il mondo, ma non n'è attratto a sua volta.

Una tale divinità è un puro principio metafisico, valido a spiegare la formazione delle cose; ma non è un principio religioso, perchè senza reciprocità di amore non si crea nessun vincolo religioso tra Dio e l'uomo.

6. L'ETICA, LA POLITICA, LA POETICA. — Il sistema di Aristotele si completa, come intuizione universale della vita, con alcune discipline filosofiche, già coltivate dai pensatori precedenti, ma che ora ricevono per la prima volta una trattazione organica ben definita.

La prima di queste è l'etica, dottrina che concerne l'attività pratica dell'uomo, nei suoi elementi costitutivi e nelle sue finalità morali. Questa attività, che ha per protagonista il volere, si distingue dall'attività teoretica del pensiero, che mira alla conoscenza, ed è ad essa subordinata, nel senso che il bene consiste nel volere ciò ch'è conforme a ragione, e che pertanto l'attività teoretica guida e indirizza l'altra.

Nasce di qui la distinzione tra le virtù dianoetiche (cioè razionali) e le virtù etiche (o pratiche), le quali ultime consistono in abitudini a fare il bene, selezionando i propri affetti ed impulsi in modo da

convalidare, con la prassi, quelli soltanto che rappresentano il giusto mezzo tra gli estremi. La virtù etica è appunto una medietà, un contemperamento delle passioni, da cui si genera quell'equilibrio spirituale in cui il pensiero greco vede l'ideale di una vita saggia e felice.

Questa scelta e l'abito che ne risulta richiedono un principio teoretico di discernimento e di valutazione: così la virtù etica richiama e implica quella dianoetica, e il concetto della virtù si completa come un abito conforme alla retta ragione. Tale concetto vale a risolvere la vecchia quistione dibattuta da Socrate, se la virtù sia scienza e possa quindi insegnarsi. La virtù non è scienza, risponde Aristotele, ma abito unito alla scienza; renderla insegnabile significa pertanto riconoscere la virtù dianoetica che si acquista con la conoscenza e col discernimento, ma disconoscere la virtù etica che consiste in una prassi spontanea della vita affettiva e nella formazione pratica del carattere.

Come l'etica è la dottrina della moralità individuale, così la politica è la dottrina della moralità sociale. Lo stato è un organismo morale, condizione e complemento dell'attività morale degl'individui. Se da un punto di vista relativo ed empirico l'individuo e la famiglia precedono lo stato, dal punto di vista dell'ordine assoluto delle cose il rapporto è inverso. Allo stato spetta la priorità e la supremazia ideale, in quanto rappresenta il tutto, che nel sistema organico precede le parti ed assegna loro appropriate funzioni. Così, gl'individui fuori dell'organismo dello stato non sono neppure pensabili; solo un bruto o un dio può essere concepito in una totale solitudine. La natura umana invece spinge istintivamente tutti gl'individui all'associazione:

l'uomo, secondo la celebre definizione aristotelica, è un essere essenzialmente politico.

Nello studio delle forme della società politica, Aristotele, conforme all'atteggiamento realistico del suo pensiero, non si allontana quanto Platone dalle condizioni di fatto empiricamente date. Principio essenziale dello stato è l'autarchia, cioè il bastare a sè stesso; suo scopo e fine, l'assicurare il benessere ai soggetti. Pertanto l'indagine delle forme di governo — che costituiscono i mezzi appropriati al conseguimento della finalità dello stato — è intesa a mostrare come ciascuna di esse risponda al proprio assunto, o, venendo meno e pervertendosi in uno scopo più basso, si converta nella forma degenerativa corrispondente. Le tre forme tipiche sono la monarchia, l'aristocrazia, la democrazia, che, degenerando, danno luogo rispettivamente alla tirannide, all'oligarchia e alla demagogia. La monarchia risponde all'esigenza unitaria in seno allo stato; l'aristocrazia alla scelta dei migliori come i più degni di comandare; la democrazia al governo dei liberi ed eguali. Quest'ultima forma, che contiene in sè la possibilità di contemperare le precedenti, in una forma ideale mista che realizza i vantaggi di tutte, ha la preferenza di Aristotele, e in questa espressione tipizzata e ideale prende il nome di *politia* (cioè di stato per eccellenza).

L'ultima delle grandi discipline filosofiche comprese nel sistema aristotelico è la Poetica, dottrina dei principii dell'arte. A differenza di Platone, che aveva considerato l'arte come un prodotto inferiore dello spirito, facendone una mera imitazione di cose sensibili (ma aveva riposto quell'amore del bello che profondamente egli sentiva nella contemplazione del mondo delle idee), Aristotele ne dà un

apprezzamento più elevato, col definirla imitazione dell'universale. Imitazione del particolare è non l'arte, ma la storia, la quale riproduce i fatti come sono realmente accaduti; mentre l'arte rappresenta le cose nella loro idealità, sciolte dai legami dell'esistenza empirica. Non ciò ch'è stato, ma ciò che può essere e che in questa esistenza ideale si presenta con una propria coerenza e necessità, forma oggetto dell'arte. E il tipo d'arte per eccellenza è, secondo Aristotele, la tragedia, da lui definita come mimesi di un'azione seria e compiuta in sè stessa, in forma drammatica e non narrativa, che, mediante una serie di avvenimenti che suscitano pietà e terrore, ha per effetto di purificare l'animo da siffatte passioni. Il coronamento della riuscita produzione artistica è per l'appunto la catarsi, cioè la purificazione degli affetti; il che spiega come la tragedia, anche con rappresentazioni terribili e luttuose, abbia per effetto il godimento degli spettatori.

7. La scuola peripatetica. — Nella scuola di Aristotele l'interesse speculativo fu ben presto sopraffatto, col lunghissimo insegnamento del successore Teofrasto, dall'interesse empirico e naturalistico. Accanto a un'opera morale di carattere popolare, intitolata *I caratteri*, Teofrasto compose una *Storia delle piante*, che è considerata dagli specialisti di tali materie non solo come un modello unico in tutta l'antichità, ma ancora come un punto di partenza delle ricerche moderne. Teofrasto ha in questo campo il vantaggio su Aristotele, che, essendo la sua mente più sgombra da preoccupazioni metafisiche e finalistiche, ha potuto più riposatamente ed analiticamente dedicarsi alle sue ricerche. Egli non solamente eccelle come classifica-

tore, ma anche come morfologo; anzi è stato tra i primissimi a indirizzare verso questa più elevata meta scientifica le ricerche naturali.

Altri peripatetici di questa età sono Aristosseno, Dicearco e Stratone di Lampsaco (successore di Teofrasto nella direzione del Liceo), nei quali si osserva un'accentuazione di motivi pratici e materialistici, che contemporaneamente si affermavano con lo stoicismo e con l'epicureismo.

A un'età molto più recente appartengono altri peripatetici degni di essere ricordati, come Andronico di Rodi, che riordinò gli scritti di Aristotele (intorno al 60 a. C.) e, quasi tre secoli più tardi, Alessandro di Afrodisia, che gli antichi considerarono come l'interprete «per eccellenza» del pensiero aristotelico.

CAPITOLO V

LA FILOSOFIA ELLENISTICO-ROMANA

1. Lo stoicismo.[1] — Con la conquista macedone si chiude la storia greca propriamente detta, e comincia la storia dell'ellenismo, cioè della diffusione della civiltà e della cultura greca nel mondo antico. E, come tutto ciò che si diffonde perde in intensità quel che guadagna in estensione, così anche la filosofia post-aristotelica, nella sua capacità di adattamento a climi storici e mentali diversi da quelli di origine, ha un carattere meno schietto e un tono meno elevato della speculazione classica.

La Grecia resta tuttavia, ancora per lungo tempo, il centro della cultura filosofica: greci sono infatti i

---

[1] La scuola stoica fu fondata da Zenone, nella Stoa Pecile, sulla fine del IV secolo a. C. Al seguito di lui vanno ricordati Aristone e Cleante; ma il rappresentante maggiore di questo indirizzo è Crisippo (280-206 a. C.) che svolse la dottrina delineata da Zenone con grande ricchezza di particolari e con più salda organizzazione scientifica. Coi successori immediati di Crisippo si chiude la scuola stoica che nelle storie della filosofia si suol designare col nome di antica, per distinguerla dalle scuole della media e della nuova Stoa, fioriture più tardive del pensiero stoico. Degli stoici antichi non ci sono pervenute opere complete, ma copiosissimi frammenti, in particolar modo di Crisippo.

due grandi sistemi che seguono, non solo nel tempo, ma anche in ordine ideale, il sistema aristotelico, cioè lo stoicismo e l'epicureismo.

La dottrina stoica non è opera di getto di un solo filosofo, ma è sorta da una collaborazione di vari pensatori, come Zenone, Cleante, Crisippo, nessuno dei quali ha talmente primeggiato sugli altri da poter dare il proprio nome al sistema. Questo è, nella struttura, una semplificazione del sistema aristotelico, conforme alle più modeste esigenze speculative dei nuovi tempi. Esso comprende infatti tre parti: la logica, la fisica e l'etica; e l'interesse maggiore della scuola è per quest'ultima, mentre le due parti precedenti hanno un valore propedeutico, ponendo le premesse psicologiche e fisiche su cui vien fondata l'attività morale. Il rapporto dei valori teoretici e dei valori pratici è, come si vede, precisamente inverso di quello istituito da Platone e da Aristotele.

E la logica non è più la pura dottrina della scienza, cioè il sistema della ragione in quanto possiede la verità: pur senza negare la razionalità del mondo, gli stoici negano che il pensiero umano sia un organo adeguato ad essa. Per loro, i concetti sono degli enti astratti, in cui si raccolgono gli elementi comuni a varie rappresentazioni sensibili; quindi la fonte primaria della conoscenza è nella sensibilità, che offre i dati su cui si costruisce tutto l'edificio concettuale. Sorge così la questione: come mai i sensi, che sono soggettivi nella loro origine e nel loro valore, possono pretendere a una conoscenza oggettiva, scientifica delle cose? Occorre un criterio di certezza che convalidi la loro testimonianza e in qualche modo li adegui agli oggetti esterni. Questo criterio è l'assenso, l'adesione soggettiva alla rappresentazione, la credenza che accompagna la visione

e la conferma, e che, diventando salda, immutevole e continua, forma la scienza. La rappresentazione dunque è vera in quanto vi si aggiunge l'assenso, il convincimento che l'oggetto di essa esista realmente e non sia una mera illusione: nella terminologia moderna, noi potremmo dare a questa unità del senso e dell'assenso il nome di percezione.

La veridicità della scienza viene in tal modo affidata a un criterio soggettivo: è una fede pratica piuttosto che un convincimento razionale. E all'empirismo della logica fa riscontro il materialismo della fisica. Per Aristotele, la concezione del mondo naturale si sdoppiava in una fisica e in una metafisica, perchè il movimento dei corpi implicava un primo motore divino; qui invece il principio del moto è insito alla natura stessa, ed è inteso come forza attiva che anima ed agita la materia. Forza e materia, ecco la diade in cui si compendia tutta l'essenza del mondo fisico; e la materia è ricettiva e passiva, ingenerata e incorruttibile, identica nella composizione delle sue parti, che si dividono e si uniscono senza mutare nella sostanza; la forza è causa attiva, che si tende attraverso la materia e le conferisce il suo modo particolare di essere, la sua qualità e la sua forma. Essa non è tuttavia un principio immateriale, ma è costituita da una materia più sottile, il fuoco o l'etere (cioè il fuoco eracliteo portato, per così dire, alla purezza dell'etere aristotelico). E la rappresentazione delle fasi dell'universo è attinta da Eraclito: tutto vien dal fuoco e vi ritorna; il mondo si distrugge per combustione, ma poichè il principio generatore è eterno, la distruzione prelude a una nuova formazione cosmica.

Per questa coesistenza e collaborazione di opposti principii, la fisica stoica è in grado di fondere

insieme alcune vedute sulla realtà nel suo complesso, che pareva dovessero escludersi a vicenda. Così, in quanto il mondo è formato di materia inerte e indistruttibile, vige in esso la legge della causalità meccanica e del determinismo dei fenomeni, che, secondo la denominazione antica, si chiama Fato. Ma, in quanto v'è anche la forza attiva, che organizza e forma la materia, essa è causa finale e intelligente, cioè Provvidenza che regge il mondo e lo indirizza. Per questa sua funzione, la forza vien chiamata anche anima del mondo e Dio, pur con la riserva che si tratta di un'anima non immateriale e di una divinità non separata dal mondo, anzi compenetrata panteisticamente con esso. Dio non è che anima universale, materialità più sottile e attiva, che circola per tutte le membra del grande organismo. Tutte le esistenze sono parti del divino e concorrono a formare una sola unità, superiore in perfezione a ciascuna di esse, ma della loro medesima sostanza.

L'intera natura vien così divinizzata: e il politeismo della religiosità popolare trova per la prima volta la propria giustificazione razionale nella distribuzione delle funzioni dell'anima del mondo. I vari dei non sono che personificazioni delle varie potenze cosmiche: in realtà è sempre un sol dio che, come causa della vita, si chiama Zeus, come presente nell'ètere si chiama Atena, nel fuoco Efesto, nell'aria Era, nella terra Demetra e Cibele. Ecco una teologia destinata a trovar molto credito negli ambienti più intellettuali e raffinati dell'ellenismo.

Logica e fisica non sono, come s'è detto, che avviamenti alla dottrina della moralità: secondo la espressione di Crisippo, nell'organismo della scienza, la fisica forma la carne, la logica le ossa e i

nervi, l'etica l'anima. Quest'ultima disciplina infatti presuppone i risultati dell'indagine fisica, dando come compito all'uomo di conformarsi alla natura, la quale, nell'uomo come in tutto l'universo, consta di un principio attivo e di un principio passivo, il primo destinato a signoreggiare sul secondo. Per esprimere questo rapporto, gli stoici concepiscono un'attività centrale e dominante dell'anima, chiamata *egemonico*, che subordina a sè tutte le altre facoltà, e che vien rassomigliata al ragno il quale, stando nel mezzo della tela e distendendo le zampe, può impadronirsi degl'insetti che vi s'impigliano. La sua sede materiale è, secondo alcuni, il cervello, secondo altri, il cuore; essa denota la forza centrale e razionale della soggettività, nella sua funzione di dirigere tutte le attività umane e di resistere a tutti gli stimoli del mondo esterno e delle passioni interne. Su questa forza si fonda la possibilità di una condotta saggia e virtuosa.

Nella determinazione dell'ideale etico, gli stoici si giovano della esperienza del cinismo. La vita umana è posta innanzi a un'alternativa non attenuabile di virtù e di vizio, l'una che esprime un abito conforme alla natura ragionevole dell'uomo, l'altro, una difformità da essa, e cioè una condotta irragionevole e passiva. Tutto ciò che si stratifica, di solito, tra questi due estremi, è privo di valore morale, cioè indifferente, adiàforo. Tale è la vita, la morte, l'opinione, la fatica, la ricchezza, la povertà, la malattia, la salute: cose tutte che non sono in nostro assoluto dominio e che pertanto non possono appartenere nè alla virtù nè al vizio. Così la maggior parte degl'interessi pratici diviene estranea alla vita dello stoico; egli rifiuta tutto ciò che non giova immediatamente

alla dignità e alla perfezione dell'anima, pago di un isolamento che lo rende immune dal male.

Un più grave colpo riceve la vita passionale dello spirito, che rientra nella categoria del vizio: la passione è un movimento irrazionale, il piacere un turbamento patologico, e vanno pertanto estirpati. E non v'è differenza tra passione e passione: anche i più nobili impulsi subiscono la sorte dei peggiori: la misericordia è considerata come un vizio; il saggio non opera che con fredda e imperturbata riflessione.

L'ideale della vita che di qui si delinea viene espresso con termini diversi, ciascuno dei quali ne pone in rilievo un aspetto caratteristico. Meta del saggio è l'*autarchia*, intesa come dominio di sè e sufficienza a sè stesso, senza bisogno di estranei elementi per fondare la propria condotta; l'*apatia* e l'*atarassia*, nel senso di impassibilità ed imperturbabilità, cioè come negazione di tutto ciò che v'è di passivo nella vita degli affetti. E il saggio è felice anche nella miseria, perchè questa non lo tocca; è ricco nella povertà; è libero nelle catene. Egli non muta consiglio, non inganna nè s'inganna, non ha bisogni, ansie, desidèri; nulla gli accade fuori del suo volere. Il segreto della sua forza sta in ciò, che egli allontana da sè tutto quello che non è in suo esclusivo dominio; pertanto ha la piena ed integra disposizione di sè e l'intima superiorità di fronte agli eventi esteriori.

Il pregio dell'etica stoica è nell'importanza che essa attribuisce al carattere, alla personalità; ma l'ideale di vita che essa vagheggia è meramente negativo, è una rinunzia al mondo per rinchiudersi dentro di sè. La virtù stoica ci appare sterile e

increativa; tale che non arricchisce lo spirito, ma lo assottiglia e lo corrode. Essa è appropriata all'età in cui nacque, della decadenza ellenica; quando cioè, debellata la Grecia, non restava ai pochi spiriti forti ancora superstiti che di appartarsi sdegnosamente dalla vita, che non offriva più un degno teatro alla loro attività, come nell'età classica. Più tardi poi, quando lo stoicismo farà il suo ingresso a Roma, nell'ultimo periodo della repubblica, subirà attenuazioni notevoli, conforme alle mutate condizioni di ambiente; e non tornerà al suo rigorismo iniziale che sotto l'impero, cioè in un'era di rinnovata servitù civile.

2. L'EPICUREISMO.[1] — La concezione epicurea rappresenta, rispetto allo stoicismo, una ulteriore semplificazione sistematica. Essa non lascia sussistere che due parti sole della filosofia, la fisica e la etica, facendo dell'una una semplice propedeutica dell'altra. Lo studio delle cose naturali è suggerito infatti dal bisogno che l'uomo ha di liberarsi dei vani fantasmi e delle superstizioni dannose alla tranquillità dell'anima. Solo guardando i fenomeni per quel che sono, nei loro nessi puramente naturali, rimovendo l'immaginazione di potenze occulte dietro di essi, l'uomo conquista la felicità, che è la meta della sua vita.

---

[1] La scuola epicurea fu fondata nel 306 in Atene da Epicuro, nato in Samo intorno al 341 a. C., ed ebbe sede nella villa del fondatore, rinomata pei suoi giardini. Dal II secolo a. C. l'epicureismo ebbe vari fautori a Roma, tra cui primeggia il poeta Tito Lucrezio Caro, la cui opera *De rerum natura* è una poetica ricostruzione di questa filosofia. A Epicuro si attribuiscono numerosissimi scritti, tra i quali ci sono pervenute le *Massime*, il *Testamento*, alcune lettere e frammenti dell'opera *Sulla natura*.

E la dottrina fisica più atta a sgombrar la mente dai vani e paurosi idoli della superstizione è, per Epicuro, l'atomismo, che dà una spiegazione materialistica delle cose, rimovendo ogni idea d'intervento provvidenziale o malefico della divinità nel mondo. Questo è soggetto alla necessità e al caso: l'una che esprime il carattere quantitativo e meccanico delle leggi che reggono il movimento degli atomi; l'altro (una innovazione rispetto alla fisica democritea) che nasce da una deviazione o declinazione senza causa degli atomi dal moto rettilineo, per cui si spiegano la varietà e novità dei fenomeni naturali e il libero arbitrio dell'uomo (che non potrebbe sussistere se non vi fosse limite alla necessità causale). Non v'è una provvidenza che regga il mondo; ma gli dei, di cui Epicuro non nega l'esistenza, trascorrono il tempo incuranti delle cose terrene, in una tranquilla e inerte beatitudine.

A questo materialismo fisico fa riscontro, nell'etica, l'edonismo, cioè la dottrina che fa consistere il fine della vita nel piacere. Ma vi son piaceri immediati, brutali, che attraggono momentaneamente l'attività, lasciando però nell'animo l'insoddisfazione o la sazietà o un senso di amarezza e di pena. Ora non son questi i piaceri che l'epicureismo vagheggia: esso vuole un piacere stabile, duraturo, immune per quanto è possibile dal dolore. Quindi non ogni piacere è da ricercare egualmente, ma è necessaria una scelta, che ha per suo criterio la ragione. Questa ci suggerisce di preferire i tranquilli piaceri dello spirito agl'impetuosi godimenti del corpo, di rinunziare ai piaceri quando essi ci son fonte di dolori, anzi di scegliere talvolta i dolori che possono procurarci dei beni; in generale, di contentarci del poco, senza inseguire vane chimere.

Il piacere degli epicurei così finisce con l'essere un valore puramente negativo, perchè in ogni attività positiva dello spirito v'è la fonte del dolore. Vero piacere è invece l'assenza del dolore, tanto fisico quanto morale: non altrimenti da quella degli stoici, l'etica di Epicuro consiglia la rinunzia e l'isolamento. Ma, di fronte alla rigidezza e all'autonomia della morale stoica, si sente nell'epicureismo una più scarsa tensione della forza della personalità e un più gretto motivo egoistico. L'assenteismo dello stoico dalla vita ha ancora il valore di una partecipazione: egli si sottrae ad un dramma, ma per crearne un altro, nell'intimo della sua coscienza. Nell'assenteismo dell'epicureo si sente invece la passività e l'indifferenza: egli guarda l'affermarsi degli altri, lo sforzo ansioso del mondo per vivere, pago che tutto ciò non turbi la serenità del suo spirito, anzi lieto di essere immune dal dolore e dal lavoro degli altri.

Il seguace di Epicuro rifugge dalla religione, perchè sa di non aver nulla da sperare o da temere dagli dei; dalla famiglia, che è fonte di turbamento e d'inquietudine; dalla vita pubblica, che procura anch'essa agitazioni e amarezze. Egli ama vivere a parte, nascostamente. Ancora gli stoici, che pur essi si straniavano dal consorzio politico, si professavano tuttavia cosmopoliti, giustificando in qualche modo, con una più vasta cittadinanza, la loro indifferenza verso le patrie particolari; negli epicurei invece prevale il motivo meramente egoistico, di evitare tutto ciò che possa nuocere alla tranquillità dell'anima.

In complesso, questa filosofia rappresenta uno stadio più avanzato di decadenza della vita e del pensiero ellenico. Bisogna però riconoscere che la decadenza stessa riveste una compostezza e una se-

renità piene di decoro. L'epicureismo non è, nè alle origini e neppure nelle più cospicue manifestazioni posteriori (come in Lucrezio), una filosofia di gaudenti; esso è una concezione della saggezza, ciò che lo pone, sebbene a distanza, sulla linea stessa delle dottrine classiche della Grecia.

3. Lo scetticismo. — Al termine di questa linea, noi incontriamo lo scetticismo, la negazione radicale di ogni capacità del soggetto pensante d'intendere la realtà oggettiva delle cose. Da questo punto, possiamo rappresentarci chiaramente le tappe già percorse. Per Platone e per Aristotele, la scienza umana ha un valore oggettivo, che l'adegua a quella scienza che è riposta nelle cose stesse; per gli Stoici, la scienza è una costruzione soggettiva, fondata sulle sensazioni, ma che tuttavia, con la conferma dell'assenso volontario, della fede, ha una validità anche nel mondo degli oggetti; per gli Epicurei, non v'è altra fonte di conoscenza all'infuori della sensazione, che però, avendo una propria evidenza, testimonia ancora, con la sua veridicità, la realtà oggettiva. Sopravvengono per ultimi gli scettici, i quali, accogliendo la dottrina che solo per mezzo dei sensi noi conosciamo, negano, con maggior coerenza dei loro immediati predecessori, ogni possibilità di costruire una vera scienza, e dichiarano incomprensibile la realtà ultima delle cose. Per mezzo loro dunque, la scienza platonico-aristotelica non vien demolita dall'interno, ma si distacca dall'uomo per ritornare nell'empireo: Dio solo, essi dicono, conosce la realtà, pertanto a lui solo è appropriata la vera scienza.

Due scuole convergono in questa intuizione, la scuola di Pirrone e l'Accademia platonica con

Arcesilao[1]. Secondo Pirrone, noi siamo in contatto solo coi nostri stati soggettivi, continuamente mutevoli, e mai con la realtà in sè; conosciamo quindi le cose per quel che ci appaiono e non per quel che sono. E, non potendo uscire dai nostri confini, non ci è lecito affermare o negare alcunchè degli oggetti: il precetto della saggezza consiste nel sospendere il giudizio, nel rispondere « non so » a qualunque tesi scientifica ci venga presentata con la pretesa che esprima una verità oggettiva. Gli stoici avevano immaginato, come tramite tra i sensi e la realtà, l'assenso; gli scettici contestano logicamente la legittimità di questo assenso, che, nascendo dalla soggettività, non può sorpassarne i confini.

A tali conclusioni, che nel loro nudo enunciato appaiono troppo facili e banali, gli scettici non giungono che con un assiduo lavoro analitico, volto a mostrare che nessuna tesi dommatica regge alla critica: così la sospensione del giudizio non è una gratuita professione d'ignoranza, ma risulta dalla constatazione di una effettiva incomprensibilità delle cose. Questo procedimento ci è noto, più che da Pirrone, delle cui opere non abbiamo sufficienti ragguagli, dai suoi più tardivi seguaci, Enesidemo (del principio dell'era cristiana) e Sesto Empirico (del III secolo d. C.), autori di vaste opere dove sono raccolte e confutate le principali tesi della filosofia dommatica.

Più palese è il distacco del soggetto umano dalla

---

1 Esse appartengono l'una e l'altra al III secolo a. C. Pirrone di Elide è il vero e proprio fondatore dell'indirizzo scettico; tra i suoi seguaci si ricorda Timone. La scuola si spense presto, ma i motivi del pirronismo risorsero più tardi, in Enesidemo e Sesto Empirico. Vedute molto affini professa l'Accademia con Arcesilao di Pitane nell'Eolia (316-241 a. C.) e, un secolo più tardi, con Carneade di Cirene (214-129 a. C.).

scienza, nel senso già precedentemente chiarito, nella filosofia dell'accademico Arcesilao. Questi nega, secondo lo spirito della concezione platonica, ogni valore all'opinione volgare: se qualcosa è degna dell'aspirazione del saggio, non può essere che la scienza. Malauguratamente, la scienza è irraggiungibile e all'uomo è preclusa ogni conoscenza vera delle cose. Il criterio degli stoici non vale a squarciare il velo che ci occulta la realtà in sè medesima; esso non aggiunge nulla al contenuto del sapere, e quindi lascia intatto il dilemma: o una scienza che ci trascende, o un'opinione che è inferiore a noi. E il saggio non può che rifiutare ambo i termini dell'alternativa, non volendo abbandonarsi alla corrente dell'opinione, non potendo mirare alla verità della scienza.

Tuttavia gli scettici comprendono che di sole negazioni non si vive e che la sospensione del giudizio, se è possibile in rapporto ai massimi problemi della realtà, è inconcepibile nella vita pratica. Quindi essi, pur negando ogni verità assoluta, si affidano al criterio relativo della verosimiglianza e della probabilità. Questo elemento positivo dello scetticismo si ritrova già in Arcesilao, ma viene più largamente sviluppato da un accademico del secolo seguente, Carneade di Cirene, che eleva il « probabilismo » a un vero e proprio sistema. Egli concepisce una serie di gradi psicologici di probabilità e verosimiglianza, che s'inizia con la rappresentazione sensibile isolata, la quale ha per sè un minimo di credibilità e di evidenza; e procede quindi verso gli stadi più alti e complessi, dove la singola rappresentazione si connette con le altre e ne viene rafforzata; finchè il massimo grado della probabilità è raggiunto dove tutte le condizioni, in cui questo nesso sistematico

si dà, sono accuratamente verificate. Ivi la proba-
bilità confina quasi con la certezza, la verosimi-
glianza con la verità.

Il complemento etico dello scetticismo è nel-
l'ideale della felicità, che si realizza mediante la
sospensione del giudizio: chi si trattiene da ogni
affermazione sull'essenza delle cose, e specialmente
lascia cadere la concezione fallace che alcune di
esse siano buone, altre cattive, costui non è affetto
da saccente irrequietezza, da immaginazione orgo-
gliosa, da dommatismo etico, ed è pertanto felice.
Noi ritroviamo qui, dunque, il tema fondamentale
dello spirito etico greco: l'eudemonismo, ma ricon-
quistato attraverso la negazione di quegli stessi va-
lori che ai pensatori precedenti erano apparsi i
mezzi migliori per procacciarlo. La felicità non è
più, come per Platone e Aristotele, nel sapere; e
neanche, come per gli stoici e gli epicurei, mediante
il sapere, che rimuove le fallacie della superstizione,
ma nel negare al sapere ogni significato positivo e
affermativo.

4. L'ECLETTISMO. — Il motivo ispiratore dello
eclettismo si palesa già nelle tendenze probabilisti-
che degli scettici, da noi testè considerate. Se nulla
di ciò che sappiamo è intrinsecamente vero, tanto
vale rifiutare tutte le affermazioni, quanto accettarle
tutte, secondo il loro grado rispettivo di verosimi-
glianza e di probabilità, e cercare di conciliarle
l'una con l'altra in un sistema unico, che sarà
più attendibile, perchè meno esclusivo e compren-
dente in sè gli aspetti più vari delle cose in qui-
stione. In ciò consiste l'eclettismo, una filosofia
priva di forza speculativa propria e di un processo
originale di ricerca, che riassume e coordina i risul-

tati di tutte le altre, privando ciascuna di ogni suo elemento più individuale e differenziato. E tuttavia, anche questa filosofia non è senza pregi storici, avendo giovato a diffondere molte idee filosofiche in un pubblico di media cultura, incapace di attingere direttamente alle fonti, e a conservare alla posterità notizie e frammenti di pensatori, le cui opere sono andate disperse.

Il fiorire dell'eclettismo nella Grecia decadente, dal II secolo a. C. in poi, era favorito dalla persistenza delle diverse scuole dell'età classica, ciascuna delle quali poteva offrire un contenuto d'idee già in qualche modo reso impersonale ed amorfo. Tra la filosofia platonica, aristotelica e stoica s'iniziavano così quei compromessi che toglievano a ciascuna la propria fisonomia individuale; e la scomparsa di ciò che formava il loro pensiero centrale e vivente rendeva tanto più facile la composizione delle singole dottrine in un unico mosaico. Quelle scuole erano in fondo una sopravvivenza di altri tempi; ed in esse, più che lo spirito animatore dei fondatori, viveva l'interesse professionistico e professorale dei nuovi scolarchi, che chiedevano alla filosofia una somma di nozioni da impartire a uno stuolo sempre più numeroso di discepoli accorrenti da ogni parte del mondo nell'antica patria del sapere.

Tra le scuole eclettiche più rinomate negli ambienti della cultura ellenistico-romana si ricorda la Media Stoa con Panezio e con Posidonio (II secolo a. C.) e nel secolo seguente l'Accademia con Filone ed Antioco. Ad esse spetta l'onore di avere iniziato alla cultura filosofica dei greci il mondo romano.

Ciò che si osserva nei rapporti, sempre più frequenti, tra greci e romani, a cominciare dal II secolo a. C., non è che uno scambio alquanto estrinseco

di cultura, più notevole per estensione che per profondità. Uno spirito curioso di novità, un bisogno di raffinatezze intellettuali, un desiderio di eccellere nella propria patria, forti delle armi fornite dai creatori della dialettica, e non già un'intima esigenza mentale, spingevano i giovani romani a ricercare i più celebrati maestri di filosofia e di rettorica in Atene e in Rodi. Gli studi filosofici a Roma, fin dal loro primo apparire, trovarono già il loro posto assegnato nelle categorie dello spirito latino: la loro sfera fu quella dell'*otium* non quella dei *negotia*, ed ebbero pertanto un valore solamente sussidiario rispetto alle cure più essenziali della vita.

Il movimento letterario ellenistico che s' iniziò a Roma nel II secolo, ebbe, come ogni novità, degli avversari negli spiriti più rigidamente conservatori e dei fautori negli spiriti più liberali e aperti alle correnti della civiltà. Tra questi ultimi, si ricordano uomini eminenti, come Scipione l'Africano, Tito Quinzio Flaminio, Paolo Emilio, che si dedicarono con amore alle lettere greche. Intorno al 161 a. C., un senatoconsulto proibì il soggiorno in Roma a filosofi e a retori: fu l'ultima vittoria dei conservatori, degli uomini di vecchio stampo, che intuivano l' imminente pericolo della dissoluzione della vita romana, e nella loro ingenua rozzezza l'attribuivano alla influenza della cultura greca. Il senatoconsulto fu presto dimenticato; a poco a poco i più cospicui giovani romani ricominciarono ad affluire nelle scuole greche, e d'altra parte tornarono a riversarsi in Roma i maestri greci di filosofia e di lettere. Così apparve a Roma l'epicureismo e vi ebbe il suo grande interprete in Lucrezio. L'Accademia fece impeto sugli attoniti romani con Carneade; la Stoa, coi suoi eclettici rappresentanti, Panezio e Posidonio,

li educò alla conoscenza dei sistemi classici. L'eclettismo era quella vernice di cultura filosofica che meglio si confaceva ad uomini nuovi agli studi, pei quali il teatro della filosofia era la Grecia piuttosto che il proprio spirito. Il miscuglio dei vari temi ed indirizzi speculativi non era neppure un lavoro da compiere, ma un lavoro già compiuto ed approntato. Non bisognava che riadattarlo alla mentalità latina, e questa opera fu intrapresa da Cicerone [1] negli ultimi anni della sua vita.

Certo, un tal compito non poteva essere condotto a termine che con un criterio filosofico privo di rigore scientifico, ed all'uopo soccorreva il criterio logico degli accademici: la verosimiglianza, intesa da Cicerone come un canone storico, per scegliere ed aggruppare i concetti delle altrui filosofie. Cosicchè, attraverso questo largo crivello, passano nei suoi libri le principali dottrine degli antichi e dei nuovi sistemi, tutte insieme apparentate da una comune verosimiglianza. Di qui lo scarso valore filosofico dell'opera di Cicerone, ma il grande valore storico di essa, come depositaria e custode di un ricchissimo contenuto scientifico, che per lungo tempo è stato accessibile alla riflessione dei pensatori solo per suo mezzo. Infatti, non soltanto per l'età imperiale, ma anche e più specialmente per il medio evo e il rinascimento, Cicerone è stato un importantissimo tramite della cultura filosofica greca.

5. Gli stoici romani. — Un accento più originale ha lo stoicismo romano, a cui il carattere del

---

1 Gli scritti di Cicerone aventi carattere filosofico sono: *Academica, De finibus, Tusculanae disputationes, De natura deorum, De divinatione, De fato*; vi si possono aggiungere, per affinità di temi: *De republica, Consolatio, De senectute, De oratore*.

popolo e la sua propensione pei problemi pratici, insieme con le condizioni della vita negli ultimi tempi della repubblica e nell'impero, danno il valore di una creazione nuova e non di un mero riecheggiamento di temi greci.

Sul declinare dell'età repubblicana fu fondata a Roma da Quinto Sestio una scuola stoica, con l'intento di educare i giovani alle virtù dello stoicismo, piuttosto che di formularne *ex novo* le dottrine. I motivi ispiratori di questo insegnamento si ritrovano, più tardi, espressi dottrinalmente nell'opera di Seneca [1], lo scrittore latino che ci ha dato la rappresentazione più equilibrata e umana della vita secondo lo stoicismo. In lui, più che lo spirito di sistema, predomina quel senso di concettosità romana, che si esprime in sentenze concise e profonde.

Epicuro aveva detto che la stoltizia ha questo di proprio che ricomincia sempre da capo la vita. Seneca illustra il lato positivo di questa verità, mostrando che saggio è colui che sa organizzare secondo un principio unico la propria esistenza, e pel quale la molteplicità degli atti non è un ricominciare perennemente la vita, ma uno svolgerla dal centro della propria personalità. Noi pecchiamo, egli dice, perchè deliberiamo tutti delle singole parti della vita e nessuno dell'intera; al contrario, la saggezza potrebbe esprimersi nella massima seguente: vivi in modo che la tua vita sia intera ogni momento, che sia in ogni atto quella vita totale in cui la tua piena personalità è impegnata. Non c'è che il saggio, che

---

1 Lucio Anneo Seneca, nacque a Cordova nell'a. 3 d. C., morì nel 65. Fu maestro di Nerone che, com'è noto, lo condannò a morte. Scrisse varie opere filosofiche: *Quaestionum naturalium*, in cui trattò vari problemi di fisica, *De Ira*, *De Consolatione*, *De Providentia*, *De Clementia*, *De Constantia sapientis*; ma a tutte queste opere morali sovrastano le *Epistolae ad Lucilium*.

agisca come uno e identico; gli altri uomini sono multiformi. Epperò la vita del saggio solamente è univoca; in essa l'azione si fonde col pensiero e questo con quella. Gli uomini comuni invece cercano vanamente di colmare, con la molteplicità dei loro atti volti verso l'esterno, il vuoto interiore; ma è impossibile sfuggir sè stessi: *tecum fugis!* E invano si ripone la propria fiducia nelle vane chimere del futuro: un eterno presente in cui l'uomo pone tutto sè stesso, ecco quanto fa pago il saggio. E forte di quel possesso che nessuno può togliergli perchè veramente suo, egli può chiamare gli altri a giudicarlo, senza bisogno di nascondersi e d'isolarsi.

Il significato razionale dell'organizzazione morale dello spirito riceve in Seneca un'accentuazione assai maggiore che negli antichi stoici. Si sente in lui viva l'influenza socratico-platonica, specialmente nel rilievo dato alla lotta contro l'irrazionalità, che è in noi, ma in un certo senso esterna a noi, perchè non intacca il centro vivo della nostra personalità. È compito dell'uomo morale circoscrivere la sfera della pura spiritualità, respingendo tutto ciò che si ritiene appartenente all'anima, ma che non è veramente l'anima. E il disprezzo della vita sensibile e corporea è insieme saggezza e libertà.

Lo stoicismo di Seneca è ancora una concezione equilibrata e armonica della vita, che non sacrifica al rigorismo etico i bisogni dell'intelletto e i valori della cultura. Invece negli ultimi due stoici del mondo romano, Epitteto [1] e Marco Aurelio [2], è

---

1 Epitteto, nato a Gerapoli nella Frigia, schiavo e poi liberto di un favorito di Nerone, visse a Roma nel I secolo d. C.; nell'anno 94 fu cacciato da Roma, insieme con altri filosofi, da Domiziano. I suoi scritti sono: le *Dissertazioni* e il *Manuale*.

2 L'opera filosofica dell'imperatore Marco Aurelio (121-180) è formata di dodici libri « *A sè stesso* ».

predominante l' influsso del cinismo, cioè della dottrina che predica il disprezzo per tutto ciò che non giova immediatamente alla sanità morale dell'anima. Epitteto divide le cose in due classi: quelle che dipendono da noi e quelle che non sono in nostro potere, e chiama libere le prime, schiave le seconde. Il mondo fisico, compreso il corpo umano con tutto ciò che lo concerne (sanità, ricchezza, ecc.), appartiene alla classe delle cose schiave; libero è solo quel ch' è dell'anima. Ora la moralità consiste nel separare e rimuovere da noi ogni cosa che implichi una nostra schiavitù spirituale, trincerandoci nel dominio della libertà che ci appartiene. Tuttavia accade che le cose esterne, le quali sono straniere a noi, ci tocchino e ci turbino per mezzo delle rappresentazioni che suscitano nel nostro spirito, e la cui apparizione, determinata da leggi oggettive, non può essere da noi evitata. Ma anche qui siamo in grado di conquistare la nostra libertà, col mezzo che è in nostro potere, di disporre secondo ragione dell'uso di quelle opinioni e degli affetti che ne derivano.

In che modo si debba disporne, ci spiega più ampiamente Marco Aurelio. Poichè le cose esterne, egli dice, non hanno nessun contatto immediato con noi, e ci toccano solo per mezzo delle opinioni che ce ne formiamo, basta che annulliamo o svalutiamo queste ultime per troncare ogni rapporto, e quindi ogni schiavitù, con le cose corrispondenti. Di qui il precetto: sopprimi l' idea e sopprimerai anche il fatto. Epitteto, sulle tracce di Epicuro, aveva già detto che la paura della morte è un sentimento patologico suscitato dall'opinione che ci facciamo della morte e non dalla morte in sè stessa, che non ci tocca (perchè quando noi siamo, la morte non è, e quando essa sopravviene, noi non siamo più). Donde

la conseguenza che, sopprimendo l'opinione, la morte ci diviene del tutto indifferente ed estranea. Marco Aurelio generalizza questo concetto a tutti i casi possibili, anche a quelli a cui meno sarebbe appropriato. Così: se sei ferito, egli dice, sopprimi l'idea di esser ferito e sopprimerai anche la ferita. Più giustamente, in ciò che concerne i nostri rapporti con gli altri uomini, egli sostiene che non gli atti altrui ci colpiscono (perchè non escono dalla soggettività degli agenti) ma le idee che ce ne facciamo; e che pertanto la nostra condotta sociale dipende più da noi che dal contegno dei nostri simili verso di noi.

Ma, per questa via, il soggettivismo si esaurisce in uno sterile egoismo, che, lungi dal dare pienezza di realtà allo spirito, non fa che chiuderlo nella cerchia di vani fantasmi. Di gran lunga più profondi sono i motivi etici che Marco Aurelio attinge allo stoicismo classico attraverso Seneca, sulla funzione liberatrice della filosofia, sulla provvidenza, sull'egemonico: dove la vita umana appare non del tutto disumanata, ma disposta ad accettare con virile rassegnazione quella legge di rinunzia che la sua natura ragionevole le impone. Ed è qui la ragione della profonda attrattiva esercitata nel corso dei secoli dalle meditazioni dell'imperatore filosofo.

CAPITOLO VI

LA FILOSOFIA NEO-PLATONICA

1. Scetticismo e misticismo. — Lo svolgimento filosofico fin qui considerato ha un motivo razionalistico costante, anche se molto diversi sono i risultati conseguiti volta a volta dalla ragione. Dal sistema di Platone e di Aristotele, a quello degli stoici e degli epicurei, a quello infine degli scettici e degli eclettici, ci si dà sempre, come identica protagonista, la ragione: dapprima fiduciosa di attingere con le proprie forze l'essenza ultima delle cose; poi in atto di limitare il proprio dominio all'organizzazione della vita pratica dell'uomo; infine negatrice di ogni capacità umana a conquistare la verità e la scienza. Con lo scetticismo l'evoluzione storica del razionalismo greco si chiude. L'uomo che, con la forza del suo pensiero, si era elevato fino a Dio, per strappargli il segreto della creazione, rientra in sè stesso, riconoscendo che un incolmabile abisso lo separa dalla divinità. Egli non nega che esista una scienza vera delle cose, ma attribuisce questa scienza unicamente a Dio, ed a sè una mera conoscenza probabile, che vaga alla superficie dei fenomeni, senza penetrarne l'essenza.

Pure, su queste stesse conseguenze negative del razionalismo s'innesta un nuovo tema speculativo, che informa di sè tutto un nuovo periodo filosofico. Se Dio solo sa veramente, non può egli comunicare spontaneamente all'uomo la sua scienza, non più per le vie mediate della ragione, ma per la via immediata della rivelazione? E l'uomo a cui si partecipa questo dono della divinità — non qualunque uomo, dunque, ma quello soltanto che gode il favore divino — non avrà allora una facoltà, un mezzo sovrumano con cui si esprime non la sua voce propria, ma quella di Dio? L'ispirato, il profeta, il santo, hanno, secondo il comune consenso dell'esperienza religiosa, una tale facoltà, che è un intuito, un'apprensione immediata e istantanea di un oggetto invisibile e arcano, che si distingue nettamente dal processo conoscitivo della ragione. Quest'ultima infatti, nella sua opera, presuppone una condizione normale, cosciente, dell'individuo; l'intuito invece, nel suo significato trascendente che qui consideriamo, implica uno stato di rapimento e di incoscienza, che nella terminologia dei mistici prende il nome di estasi; la ragione inoltre lavora analizzando, distinguendo, dubitando; l'intuito invece coglie la realtà nella sua sintesi ed è infallibile nella propria rivelazione; l'una, infine, è un processo, cioè una conquista graduale, pezzo per pezzo, attraverso errori, pentimenti, rielaborazioni; l'altro è come una illuminazione improvvisa, che inonda tutto in una volta lo spirito della luce della verità. Queste differenze si riconnettono alla fondamentale diversità di origine delle due attività: l'una è attività umana, limitata, che costa sforzo e pena; l'altra è attività divina che si partecipa all'uomo, facendone quasi un tramite passivo e inconsapevole. Siffatta

conoscenza o illuminazione superiore prende il nome di mistica; donde è venuta la designazione di misticismo al sistema di tali rivelazioni sopra-razionali.

2. Il periodo religioso. — A rendere possibile questo nuovo avviamento della speculazione greca ha giovato, come condizione negativa, lo scetticismo, con la sua critica della scienza razionalistica; come condizione positiva, quel fervore religioso che ha agitato la coscienza umana nell'età che ha visto nascere il Cristianesimo.

La cultura ellenistica e la dominazione romana, valicando e rompendo i confini che separavano le antiche genti, hanno preparato scambi fecondi d'influssi tra popoli di diverse civiltà. Così, mentre il mondo greco-romano ha dato le sue leggi, i suoi ordinamenti civili, la sua scienza, le sue arti, ai popoli dell'Africa e dell'Asia, questi a loro volta hanno comunicato ai dominatori ciò che avevano di più proprio ed originale: le loro esperienze religiose. E in questo campo, molto avevano da apprendere non soltanto i romani, la cui religione era poverissima di personificazioni mitiche e si compendiava in un arido e secco ritualismo appena sufficiente agli usi civili, ma anche i greci, i quali avevano un Olimpo ricco di dei, artisticamente concepiti, ma troppo vicini al modo d'essere e di pensare degli uomini e quindi poco atti a soddisfare quel bisogno dell'arcano e del sovrumano e quel sentimento di dedizione piena che son propri della religione. Quanto più ricche invece erano le esperienze religiose degli orientali, con le loro imponenti processioni di divinità e di potenze mediatrici tra l'uomo e il Dio supremo, coi loro immaginosi e arcani drammi teogonici e cosmogonici e soprattutto coi

loro culti pieni di simbolismo mistico, di pratiche purificatrici e di estatici rapimenti. Queste religioni erano capaci di offrire all'uomo la salute fisica e la salvezza dell'anima; esse gli svelavano, con la parola stessa del Dio, il segreto di sè stesso e del mondo, i tormenti e le gioie della vita dell'oltre-tomba; esse lo chiudevano in un cerchio magico di cose piene di portento, dove si appagavano la sua sensibilità e la sua fantasia. Motivi come questi non erano del tutto mancati alla religiosità dei greci; ma avevano avuto un'efficacia limitata a poche e ristrette sètte; or invece, col diffondersi dei culti orientali in tutto il mondo greco-romano, essi diventano di patrimonio comune, creando così nuovi legami religiosi tra gli uomini, e insieme nuovo contenuto di vita alla riflessione del pensiero. Basti qui accennare soltanto che la credenza nell'immortalità dell'anima e le fantasticazioni sul suo destino ultra-terreno, che nell'età di Platone appartenevano agl'iniziati ai misteri, diventano in questo tempo largamente popolari, e pertanto acquistano il valore di criteri determinanti della condotta umana.

Queste esperienze religiose, sorte originariamente in contrasto con la filosofia delle scuole, per il fatto stesso che l'elemento fantastico, miracoloso, incomprensibile che vi predominava, era ostile ad ogni disciplina razionalistica, sono state a poco a poco permeate dalla filosofia, in forza di un processo di assimilazione, che vince qualunque contrasto. Infatti, se la filosofia è riflessione che nasce dalla vita e si esercita sulla vita, come potrebbe alla lunga esserle estranea e irriducibile l'esperienza religiosa, che è una forma di vita anch'essa?

Per due vie convergenti, questa assimilazione si è andata gradualmente compiendo. Da una parte,

nell'interno stesso delle esperienze religiose si faceva strada il bisogno teologico, di disciplinare razionalmente la materia della fede, pur nel presupposto che il contenuto della fede fosse sopra-razionale. Così, nella religione degli Ebrei, sotto l'influsso della cultura ellenistica, s'inizia di buon'ora una opera d'interpretazione filosofica della Bibbia, che, sotto la lettera del racconto popolare, scopre un profondo senso riposto, non dissimile da quello che può ricavarsi dai testi di un Platone o di un Aristotele. Lo stesso lavoro faranno, come vedremo, i teologi cristiani, elaborando i libri del Nuovo Testamento, insieme con quelli dell'antico. E anche in seno al paganesimo, l'esegesi filosofica, iniziata già dagli stoici, continua e progredisce, con l'intento di emulare i teologi rivali del cristianesimo, per opera dei platonici.

D'altra parte, nel campo stesso della filosofia, si dà a poco a poco una trasvalutazione profonda delle antiche dottrine, a cui non è estranea la religiosità di cui tutto l'ambiente storico è imbevuto. Un Pitagora, un Platone, un Aristotele, visti nello sfondo remoto dei secoli, appaiono non più come semplici mortali, ma come esseri quasi divini, depositari di una scienza che Dio stesso ha comunicato loro. Così la filosofia dell'età classica diviene sacra e intangibile come un testo religioso; essa si riveste di un'autorità dommatica, che non consente dubbi o deviazioni, ma soltanto una riverente interpretazione, che insinua quasi di sfuggita il pensiero dell'interprete nel testo. Sorgono così nuovi problemi, che, senza questo preponderante interesse religioso, sarebbero inesplicabili: quello per esempio della concordanza tra i massimi filosofi dell'antichità; poichè, se tutta la verità e null'altro che la verità è in essi, come mai potrebbero contraddirsi?

Il sincretismo filosofico che ci si offre, a partire dal I secolo, ha un significato profondamente diverso dall'eclettismo a base scettica e probabilistica che abbiamo già incontrato. L'erudizione filologica, che in questo tempo di scarsa originalità mentale si diffonde largamente, non prepara che il materiale delle concordanze tra i filosofi; ma lo spirito che effettua le sintesi è uno spirito teologico, molto simile a quello che ricerca l'accordo dei Vangeli, per fondare un'unica dottrina cristiana.

3. Pitagorismo e platonismo. — È chiaro che, dato questo atteggiamento mentale, non sorgano scuole filosofiche non denominazioni nuove, e che tutti i pensatori si sforzino di riallacciarsi alle tradizioni più antiche, come quelle che, già consacrate dai secoli, hanno una maggiore autorità dommatica. Anzi essi, non soltanto si pongono sotto la tutela degli antichi e ne ripristinano le dottrine, ma son portati anche ad attribuir loro i propri originali pensieri, come per confermarli con la stessa autorità e per sottrarli alla taccia, che dal punto di vista religioso sarebbe molto grave, di rappresentare delle innovazioni eretiche.

E tra le scuole dell'età classica, una di quelle che, per l'aria di mistero che l'ha circondata e per il carattere mistico del suo insegnamento, meglio si presta alle nuove esigenze filosofico-religiose, è la scuola pitagorica. Il risorgere di essa, sul finire del I secolo a. C., va attribuito piuttosto al bisogno mistico di deificare la leggendaria figura di Pitagora, che al bisogno scientifico di svolgerne le dottrine. E dalla risorta scuola non esce nessun grande scolarca, ma un grande santo del paganesimo, Apollonio di Tiana (del I secolo d. C.), che più tardi, per opera di devoti, sarà contrapposto a Gesù.

La tendenza a santificare i maestri della scuola, a vedere in essi il tipo ideale di una vita più vicina a quella degli dei che a quella degli uomini, ha la sua radice storica già nella tendenza dello stoicismo a idealizzare la natura umana, a foggiare tipi ideali di condotta virtuosa e saggia. Ma elevandosi il moralismo a religione, anche l'ideale del saggio si eleva a quello del santo: la virtù umana, che prima era l'aspirazione più alta, vien degradata da fine a mezzo: il vero fine dell'umanità è oltre la natura umana, è la sublimazione dell'uomo in Dio, la sua identificazione col divino.

Così, l'antico concetto pitagorico della purificazione riceve nel neo-pitagorismo un significato nuovo, conforme al preponderante interesse religioso dei tempi; esso acquista il valore di un mezzo per cui l'uomo si libera della sua natura mondana ed è in grado di porsi a contatto con Dio. A questo punto le virtù purificative o etiche cedono il posto alle virtù superiori, teoretiche o mistiche.

Le stesse tendenze, pur temperate da un certo abito scientifico mai del tutto smesso, si osservano nella scuola platonica di questo periodo. A Platone i nuovi interpreti potevano attribuire, senza discostarsi dalla verità storica, un sentimento religioso profondo e un'intuizione mistica della divinità, come essenza pura e ineffabile, a cui nessun attributo umano si addice. A Platone appartiene anche la separazione netta tra ciò ch'è spirituale e divino nell'uomo e ciò ch'è corporeo e terreno; a lui è peculiare l'arte di ricoprire col velo del mito le verità da celare ai profani: tutto insomma nella sua dottrina è favorevole a una intuizione religiosa e mistica della vita. Ci si spiega così, che Platone, a preferenza di ogni altro filosofo, sia stato scelto in

questo periodo a guida e simbolo delle aspirazioni religiose e degl' interessi teologici. Pagani, ebrei, cristiani, tutti si richiamano egualmente a lui.

Gli altri filosofi non sono, neppur essi, dimenticati, in particolar modo Aristotele. Ma quest'ultimo, per le sue tendenze troppo razionalistiche e scientifiche, non soddisfa, nella stessa misura di Platone, le nuove esigenze religiose dell'umanità; quindi egli viene, sì, accolto nel Pantheon della filosofia e messo d'accordo col suo predecessore, ma subordinato nel medesimo tempo a lui, come uomo versato in temi meno trascendenti e sublimi. E al terzo gradino di questa gerarchia vengon collocati gli stoici, le cui rivelazioni dottrinali sono anche più remote dalle eccelse vette del platonismo e più prossime al mondo meramente naturale.

Quest'ordine gerarchico dei tre massimi esponenti del pensiero antico diviene il punto di partenza di una conforme graduazione delle divinità da essi rispettivamente poste al sommo dei propri sistemi. Lo stoicismo aveva identificato Dio con l'Anima del mondo, presente nella materia e forza animatrice e regolatrice di essa. Aristotele aveva formulato del divino una concezione più elevata e pura, separando totalmente Dio dalla materia e compendiandone l'essenza nell'attività di un pensiero avente come oggetto sè medesimo. Per Platone, Dio, o almeno il vertice del sistema delle idee che il platonismo posteriore ha voluto identificare con Dio, era anche più solitario e inaccessibile alla riflessione speculativa: esso appariva sul limitare del mondo conoscibile, e lo spirito del pensatore vi si adeguava piuttosto con un mistico rapimento che con una coscienza riflessa e speculativa.

Ora, allo spirito religioso dell'età ellenistica,

queste diverse espressioni del divino non appaiono esclusive l'una dell'altra, ma concordanti insieme, nel senso che si dispongono come momenti diversi, via via più elevati, di un' identica teofania. Il Dio platonico diviene il Dio supremo, ineffabile, inattingibile al pensiero, termine estremo di uno slancio dell'anima trascorrente sopra ogni razionalità, immediatamente diretto alla fonte stessa dell'essere. Di fronte a questa prima e nascosta potenza, il Dio aristotelico, ragione che si riflette sopra sè medesima, doveva assumere la figura di una rivelazione più prossima all'uomo (che è capace d' intenderlo col proprio pensiero), cioè di un secondo Dio nella cui razionalità si adunano le massime ragioni speculative di tutte le cose. Infine il Dio degli stoici, immanente com'è al mondo, forma l'ultimo grado della teofania, l' infima rivelazione sopramondana, al di sotto della quale vivono le cose caduche e mortali, che tuttavia raccolgono quel che possono degl' influssi superiori che s' irradiano fino ad esse.

Questo concetto della trinità divina si ritrova già in Numenio di Apamea (filosofo del II secolo d. C.); ma sarà il tema di più larghi sviluppi per opera dei platonici posteriori, pagani e cristiani. Esso offre il vantaggio di conciliare con l' intuizione monoteistica della filosofia, il politeismo delle religioni popolari; e insieme di colmare, con una serie discendente di personificazioni divine, che in seguito si andranno sempre più moltiplicando, l'enorme distacco tra il Dio supremo e l'uomo. Così troveranno posto, in questa celeste gerarchia, i demoni del paganesimo e gli angeli del cristianesimo, appagando insieme la fantasia umana, che vuol foggiarsi una corte celeste come un modello in grande di quelle di cui si circondano le monarchie terrene, e i

bisogni pratici degli uomini che, in cielo come in terra, ricorrono a potenti intermediari per impetrare dall'alto soccorsi e grazie.

4. Il neo-platonismo alessandrino: Plotino. — Neo-platonica è, non solo per ragione di tempo, ma anche per affinità d'indirizzo, tutta la speculazione filosofica che nei primi cinque secoli dell'era cristiana s'ispira alle dottrine di Platone. Ma di solito questa designazione è usata in senso più ristretto, per indicare soltanto quella più ricca rifioritura del platonismo, che s'inizia nel III secolo con Plotino e si chiude nel V con Proclo.

La sede originaria della scuola neo-platonica è stata Alessandria d'Egitto, il più grande centro della cultura ellenistica. Qui fiorivano gli studi letterari, filologici, scientifici; quivi Clemente ed Origene iniziavano la patristica cristiana; e Basilide e Valentino professavano uno gnosticismo in cui confluivano le grandi correnti della teologia orientale con quelle del cristianesimo; e i dotti della Diaspora giudaica proseguivano l'opera del loro maestro Filone, di fondere insieme l'insegnamento della Bibbia e la cultura ellenistica.

Fondatore del neo-platonismo alessandrino è stato Ammonio Sacca, vissuto tra il 175 e il 242 d. C., maestro del grande Plotino [1], al quale spetta il

---

[1] Plotino nacque a Licopoli in Egitto al principio del III secolo. Dopo di aver frequentato le scuole più rinomate di Alessandria, senza che nessuna riuscisse ad appagarlo, s'imbattè in Ammonio, e, poi che l'ebbe udito, esclamò: « Ecco il mio uomo! » e stette alla sua scuola per 11 anni. Più tardi si recò a Roma, dove impartì a sua volta l'insegnamento ed ebbe perfino un augusto uditore, Gallieno. Morì nel 289 d. C. I suoi scritti furono pubblicati postumi dallo scolaro Porfirio che li raccolse, li unì in sei gruppi di nove ciascuno e vi diede il nome di *Enneadi*.

merito di averne sviluppato l'insegnamento in un *corpus* organico di dottrine, come aveva già fatto Platone con quello di Socrate. Non diversamente da quest'ultimo, anche Ammonio aveva impartito un insegnamento orale, senza lasciar nulla di scritto.

Il nucleo essenziale della dottrina di Plotino è nel concetto della trinità da noi precedentemente esposto, come già implicito nella filosofia di Numenio. I termini della triade divina sono per lui l'Uno, il Pensiero, l'Anima. L'anteposizione dell'Uno, la monade assolutamente semplice, al pensiero, dipende da ciò che quest'ultimo si sdoppia in un soggetto e in un oggetto (in un pensante ed un pensato) e, come tale, contiene in sè il principio della molteplicità e dell'imperfezione; mentre l'Uno è sostanza schietta e pura, a cui nessuna qualifica intellettuale, cioè definita e limitata, si addice. Il Dio supremo è sopra-intelligibile e sopra-cosciente; egli non comporta misura, essendo egli stesso misura d'ogni cosa; nè l'idea dell'essenza gli è adeguata, perchè l'essenza è un quid determinato razionalmente; e neppur l'essere si può predicare di lui: egli è il non-essere superiore, da cui l'essere medesimo si genera. In generale, nulla di positivo possiamo affermare intorno a Dio; soltanto la negazione di tutto ciò che la nostra mente può concepire gli conviene; egli è l'inesprimibile e l'ineffabile. Il contatto dello spirito umano con lui si stabilisce pertanto superando tutte le categorie mentali, con un atto d'intuizione mistica ed estatica, che non si può esprimere con parole, ma appartiene all'intimità dell'esperienza religiosa.

Al di sotto dell'Uno, sua immediata emanazione e suo primo sdoppiamento, è il Pensiero: potenza divina anch'esso (a cui i cristiani attingeranno la

nozione del loro Logo), che raccoglie in sè le ragioni supreme di tutte le cose, cioè contiene in sè preformato e predisposto ciò che nel mondo sottostante si andrà svolgendo nel tempo e nello spazio. Così, secondo un indirizzo costante della mentalità greca, la formazione e il governo del mondo vengono considerati come opera non del Dio supremo (che è troppo in alto per attendere a queste cure) ma di un Dio inferiore, che già nel sistema platonico aveva il nome di Demiurgo.

Come dall' Uno procede il Pensiero, così dal Pensiero procede l'anima del mondo, terzo elemento della triade, che si distingue dal secondo, come la fattura si distingue dal fattore. Il rapporto di queste tre potenze sopramondane è simboleggiato da quello della luce, del sole e della luna. L'unità suprema è la luce, l' intelletto il sole, l'anima la luna che trae la luce dal sole. Questo processo di emanazioni divine segue la legge della decrescente perfezione dei prodotti a misura che si allontanano dalla fonte, come se l' irradiazione della luce divina si attenuasse progressivamente col diffondersi in un mezzo sempre più opaco.

L'anima del mondo chiude la serie delle potenze sopramondane ed è in rapporto col mondo, di cui costituisce la ragione vivente e generatrice. Essa è una pura forma che presuppone una materia eterna, ingenerata, su cui la sua azione si esercita. E per le specificazioni mondane o terrene, vale lo stesso principio che regge le emanazioni divine: via via che ci allontaniamo da ciò che è animato e vivente, per discendere verso la materia più bruta e informe, scema la partecipazione degli esseri alla sostanza divina, fino a scomparire del tutto, al polo opposto della mera materialità.

La rappresentazione totale della realtà si compendia per Plotino in un doppio processo: il primo è quello già considerato, pel quale la divinità discende nel mondo attraverso una serie digradante di momenti; il secondo è quello per cui il mondo, purificato e sublimato nell'uomo, riascende al suo divino principio e si ricongiunge con esso. L'uno appartiene al dominio della metafisica e della teologia, l'altro dell'etica e della religione. Vi son tuttavia altri mezzi di purificazione, fuori di quelli che le predette discipline contemplano, ma son di efficacia più limitata. Uno di essi è la scienza, per cui l'uomo, sorpassando le fonti impure del sapere, cioè i sensi e le opinioni, si adegua al pensiero divino, e sorpassando il pensiero si confonde con l'Uno. Un'altra purificazione è la bellezza, la quale nasce dalla supremazia della forma sulla materia. Che cos'altro è la bellezza del colore, se non il superamento di ciò che nella materia è tenebroso, per effetto della luce incorporea?

Ma la scienza e l'arte sono per pochi privilegiati; il teatro più comune delle purificazioni è quello dell'attività morale e religiosa. La moralità stessa non è che purificazione, catarsi, per cui l'anima si libera dal male, e, nella purezza del suo essere rinnovato, s'immedesima con la propria fonte divina. Un discepolo di Plotino, Porfirio, ha distribuito in una serie di gradi i momenti di questa ascensione morale, distinguendo quattro classi di virtù, via via più alte: le virtù politiche, consistenti nella moderazione delle passioni, le virtù purificative, le virtù dell'anima razionalmente operante e le virtù esemplari o paradimmatiche, che son proprie dei santi.

Ma lo stato della perfetta beatitudine, della realizzazione compiuta di tutte le aspirazioni dello

spirito, è, per Plotino, l'estasi. La conquista dell'inesprimibile, dell'ineffabile, non può essere che uno stato egualmente inesprimibile e ineffabile; al Dio sopracosciente, lo spirito si adegua con un abbandono di ogni consapevolezza di sè medesimo, e con l'annullamento totale di tutto ciò che s'interpone tra lui e la visione divina.

5. Paganesimo e cristianesimo. — Con gli scolari di Plotino, la filosofia neo-platonica si trasferisce nel mezzo delle lotte religiose tra il paganesimo e il cristianesimo. A Porfirio, volgarizzatore del pensiero plotiniano, è dovuta una grande opera *Contro i cristiani*, che è andata perduta, dove il cristianesimo veniva combattuto nelle sue origini, nei suoi riti, nel suo culto, come un'invadente barbarie, che minacciava il prezioso retaggio della civiltà ellenica.

Ma più di ogni altro ha giovato a render possibile il tentativo di restaurazione del paganesimo intrapreso da Giuliano l'Apostata nei due anni del suo impero (361-363), uno scolaro di Porfirio, Giamblico, figura di teologo e di prete orientale più che di filosofo, la cui opera è un vasto tentativo di abbracciare in un unico sistema teologico le numerose divinità del politeismo. Per lui, l'unica trinità di Plotino si moltiplica in una ricca serie di triadi divine, per cui le sfere sopramondane si popolano di deità greco-orientali, interpretate secondo lo spirito del neoplatonismo.

Complemento di siffatta teologia è la credenza nella magia, nei miracoli, nella profezia, nella teurgia, con cui si sollecita, mediante segni e pratiche arcane, l'intervento delle divinità. E su questi mezzi superstiziosi — largamente sviluppati nell'opera *Sui misteri*, dovuta a uno scolaro di Giamblico — più

che sulla vera e propria speculazione neo-platonica, venivano fondate le maggiori speranze di una restaurazione pagana in antitesi col cristianesimo.

Tuttavia il politeismo, anche rinnovato nel suo culto e nella sua teologia, non avrebbe potuto riassorgere a nuovi fastigi, senza il soccorso imperiale. Privo di un codice e privo di una chiesa, esso aveva potuto, fin nell'età classica, vivere durevolmente solo per la forza della città-stato, alla cui costituzione particolaristica era strettamente connesso. Ma la scomparsa dell'antica organizzazione politica, e più tardi l'avvento dell' impero, gli toglieva il più valido presidio. La sua sorte fu anche peggiore quando, accresciutosi il prestigio del Cristianesimo, la politica imperiale giudicò utile ai propri fini di assecondare la nuova religione. Il politeismo, che si eclissava già dalle coscienze, finiva col perdere anche il sussidio esteriore del culto.

I due anni dell' impero di Giuliano segnano l'eroico e disperato tentativo di una restaurazione del paganesimo. Elevato nelle pratiche della religione cristiana, l' imperatore mostrò fin da giovane un gusto classico e pagano; lo studio della filosofia neoplatonica completò poi la sua conversione al politeismo. Assunto alla dignità imperiale, egli rivelò improvvisamente il suo programma, noto fino allora a pochi amici. La restaurazione del politeismo fu rapidamente iniziata sotto i suoi auspicii; furono riaperti gli antichi tempii, rinnovati i riti nello spirito del neo-platonismo; e l' imperatore stesso dava l'esempio ai sudditi, trasformandosi in prete e adempiendo fino i più umili uffici del ministero divino.

Quel che però l'opera imperiale non poteva creare, era l'antico pubblico di fedeli, era il sentimento religioso che nasce dall'intimo delle coscienze.

Le lettere di Giuliano rivelano spesso il suo scoraggiamento per l'indifferenza che paralizzava e intristiva la sua opera. Ed egli, che per temperamento era mite e generoso, e che come gli spiriti più illuminati del tempo era tollerante in materia religiosa, fu inasprito dalla resistenza dei cristiani e dall'indifferenza dei suoi, e si lasciò trasportare ad atti di repressione e di crudeltà.

La sua impresa religiosa passò nella vita dell'impero senza lasciar tracce. Dopo la morte di lui, una violenta reazione distrusse tutto ciò che il suo genio aveva per un istante sorretto. Il neo-platonismo subì la sorte della vinta religione e, rinunziando ad ogni lotta, si ritrasse nella piccola cerchia delle scuole, dove gli era riserbata una tardiva fioritura.

6. Proclo e la scuola di Atene. — L'ultima sede del neo-platonismo è Atene, la città dov'era già sorta l'Accademia platonica. Quivi noi incontriamo, dopo una serie di maestri, (Plutarco di Atene, Ierocle, Siriano) i cui nomi sono principalmente legati ad opere di erudizione, ancora un pensatore di grande levatura, Proclo di Costantinopoli (nato nel 410), successore di Siriano nella direzione della scuola.

Proclo ricapitola in sè tutti i rami dell'attività filosofica del periodo ellenistico. Egli è un eruditissimo autore di commenti ai principali dialoghi platonici; è continuatore della teologia di Giamblico, avendo dato l'ultima sistemazione — secondo la legge triadica — dell'Olimpo pagano; è finalmente un filosofo originale, degno di stare accanto a Plotino, per aver spiegato la ragione della triade.

Questa compendia i tre momenti dell'essere, inteso come principio causale: nel primo dei quali l'essere è in sè, nel secondo esce da sè (la causa

passa nell'effetto), nel terzo ritorna a sè (l'effetto si ricongiunge alla causa, che, essendo insieme efficiente e finale, è l'origine e il termine del processo). Sostituendo al termine troppo astratto di « essere » l'altro più familiare di Dio, la legge della triade si può esprimere così: Dio è causa efficiente e finale di tutte le cose, e, in quanto tale, ha un' intima necessità di creare, cioè di uscire dal proprio isolamento (dall'essere in sè) e di sdoppiarsi in un causante e in un causato. Quest'ultimo a sua volta, se, come prodotto, si distacca dal suo autore, tende però a ricongiungersi ad esso, che è, in pari tempo, il suo fine. Così la rappresentazione totale della realtà è quella di un circolo dove il termine si connette al punto iniziale. Ma l'eterna conversione, l'eterno ritorno delle cose non si fa in una sola tappa: il grande circolo della realtà consta di una serie di rivoluzioni circolari (cioè di sistemi triadici) che colmano gradualmente la distanza tra il mondo e Dio, popolandola di essenze intermedie, attraverso le quali l'azione divina s' irradia per tornare infine alla sua fonte.

Gli ultimi anni della scuola di Atene, dopo la morte di Proclo, furono fecondissimi in erudizione; ma la vena speculativa era ormai inaridita. Un editto di Giustiniano del 529, che vietava l' insegnamento della filosofia in Atene, costrinse ad abbandonare la città due grandi rappresentanti dell' indirizzo erudito del neo-platonismo, Damascio e Simplicio, al quale ultimo noi dobbiamo ricostruzioni poderose delle dottrine filosofiche dell'età classica e l'estremo tentativo di conciliazione tra Platone e Aristotele.

PARTE II

LA FILOSOFIA MEDIEVALE

CAPITOLO I

LE ORIGINI DEL CRISTIANESIMO

1. La filosofia antica e il Cristianesimo. — Le ultime manifestazioni del pensiero antico s'incrociano e si scontrano con quelle del nascente pensiero cristiano. Fin dal II secolo, la nuova religione, elevandosi a forma e disciplina universale della vita, sente il bisogno di definire la propria posizione di fronte alla filosofia; e, dopo i primi urti polemici, nei quali si afferma l'originalità della sua concezione del mondo, essa si va gradualmente affiatando col proprio antagonista, a misura che le necessità di una sistemazione teologica e dottrinale le fanno sentire l'opportunità di appropriarsi delle armi dei filosofi.

Dal III al IV secolo — il periodo di elaborazione dei grandi dommi cristiani — l'assimilazione si fa sempre più compiuta, finchè tutto il contenuto più vitale della filosofia antica, nelle sue ultime formulazioni neo-platoniche, si trasferisce nel nuovo cosmo intellettuale del cristianesimo. Allora la fine di quella filosofia, a cui abbiamo assistito nella parte precedente di questo libro, viene a coincidere con l'inizio di un nuovo corso speculativo, risultante da un più vasto sincretismo ellenistico-romano-cri-

stiano, che alimenterà i bisogni mentali dell'umanità fino a tutto il medio evo.

Noi dobbiamo ora, per rintracciare il punto in cui le due correnti s'incontrano, risalire il corso di quella cristiana, fino alle sue lontane origini.

2. La preistoria cristiana. — Tra le religioni orientali, una di quelle che hanno subìto gl'influssi più profondi e duraturi dell'ellenismo, è stata la religione degli ebrei. Essa aveva una concezione rigidamente monoteistica della divinità e un potente senso etico della giustizia di Dio, su cui facilmente potevano innestarsi il razionalismo e il moralismo dei filosofi greci. E noi vediamo infatti fiorire di buon'ora presso il popolo ebraico una ricca letteratura «sapienziale», in cui veniva illustrata l'opera della creazione come effetto della sapienza divina, che predispone, ordina e distribuisce razionalmente tutte le cose. In questa sapienza non era difficile riconoscere la ragione, il logo della speculazione greca; ma v'era di più, conforme al gusto ebraico per le potenti personificazioni, la tendenza a concretizzarla in una persona divina, che si distingue da Dio, senza però distaccarsene, in modo da non rompere l'intuizione monoteistica, saldamente radicata negli animi. La formulazione scientifica degli attributi del Logo è opera di un dotto ebreo alessandrino, Filone, vissuto nel primo secolo dell'era cristiana, il quale ha, con piena consapevolezza filosofica, compiuto il grande lavoro d'interpretare allegoricamente la Bibbia, secondo lo spirito della filosofia greca. Il Cristianesimo gli è debitore dell'impostazione razionalistica dei propri dommi.

Accanto a questo ramo dottrinale della letteratura ebraica, un altro se ne sviluppa, del tutto

separato e indipendente, che fa capo all'idea di uno sperato Regno d'Israele, che Dio dovrà instaurare sulla terra, per suggellare l'alleanza col suo popolo, dopo le grandi traversìe che gli ha inflitto per le sue continue defezioni. Questa idea non è al principio che un vagheggiamento nostalgico della grande monarchia davidica distrutta dai babilonesi; ma più tardi, rendendosi sempre più irreparabile e senza speranza la condizione politica degli ebrei, e rafforzandosi per contraccolpo il sentimento religioso e l'organizzazione clericale, l'idea mondana del Regno si trasforma in quella di una comunione teocratica, indifferente ad ogni potenza sulla terra. Più tardi ancora, col diffondersi delle credenze misteriche e stoiche sulla fine e sulla rigenerazione dei mondi, anche l'avvento del Regno di Dio si trasferisce in una zona ultra-terrena; non propriamente in un oltre-tomba, ma in un mondo rigenerato dopo una grande catastrofe cosmica.

Contemporaneamente a questo graduale sviluppo, si va facendo strada l'idea di un inviato del Signore, di un Messia che dovrà instaurare il Regno divino, e che anch'esso, concepito originariamente come un potente della terra, diviene, a poco a poco, una potenza spirituale e mistica. Gli ultimi anni che precedono l'era cristiana son pieni di queste speranze messianiche e quindi di voci invocanti la penitenza perchè il Regno di Dio si approssima. Gesù è la più potente di queste voci; e l'impressione profonda della sua predicazione, ingrandita poi dalla leggenda, investirà lui stesso della funzione e della qualità del Messia, e più tardi poi di quella di essere l'incarnazione del Logo divino. Così le due correnti del giudaismo, confluendo nella grande personalità di Gesù, daranno origine al cristianesimo.

3. Gesù. — Se l'impressione esercitata da Gesù nei suoi uditori ci spiega ch'egli sia potuto apparire come il compimento delle speranze giudaiche, il senso universalmente umano del suo insegnamento ci dà la ragione della rapida propagazione dell'opera sua in tutto il mondo greco-romano.

Gesù è, sì, un predicatore messianico; ma in lui il sentimento etico e religioso della vita si dilata oltre i confini della Giudea, e tocca il cuore di tutti gli uomini. Egli predica la religione della salute ai poveri, agli afflitti, ai malati, ai bisognosi; insomma a tutta la diseredata folla umana verso la quale le antiche religioni erano mute, fatte, com'esse erano, pei ricchi, non per i poveri, per i sani, non pei malati, pei giusti, non per i peccatori. Con questi nuovi candidati al regno di Dio, ogni elemento di potenza mondana esula necessariamente dalla nozione di esso, e si fortifica invece l'idea di una comunione divina di uomini rigenerati dalla grazia, che ha riscattato le loro colpe e sanato le loro piaghe.

Una tale religione non può certo compendiarsi nel formalismo esteriore di un rito e di un culto, anzi ripugna allo spirito legalistico dell'antico ritualismo, che faceva della religione una cerimonia esteriore e pomposa senza un'intima partecipazione della coscienza. Essa esige la purezza del cuore, la bontà dell'intenzione, l'umiliazione della superbia e la contrizione dell'anima, perchè l'uomo possa avvicinarsi a Dio e adorarlo. Il fattore decisivo della religiosità divien pertanto la coscienza, l'intima personalità dell'uomo: un valore quasi sconosciuto all'antichità pagana, da cui il Cristianesimo trarrà i motivi più nuovi ed originali della sua concezione del mondo.

A fortificare questo sentimento della personalità molto ha giovato l'intuizione di Dio come persona e come padre; quindi anche dei rapporti tra lui e il suo popolo come personali e paterni. Ma qui, come da per tutto, Gesù, rendendo più intimi e suggestivi questi rapporti e quella intuizione, ha fatto che ciascun individuo, e non soltanto il popolo nel suo complesso, si sentisse figliuolo di Dio. Il che, mentre elevava e nobilitava la coscienza della dipendenza dell'uomo da Dio, liberando il sentimento dell'anima nella dolcezza e nella confidenza della preghiera (il *Pater noster!*), creava nel tempo stesso un rapporto di fraternità tra gli uomini, come tutti egualmente figli di Dio, facendo dell'amore del prossimo un elemento dell'amore divino. L'umanità intera veniva così, con questa fratellanza, sublimata in Dio: alla massima dell'età antica, di far bene agli amici e male ai nemici, subentrava quella dell'amore per tutti: un amore attivo e provvidente, che tende ad estirpare dalle radici le inimicizie e a fondare una nuova solidarietà umana. Scompaiono così le antiche barriere tra il greco e il barbaro, tra il padrone e lo schiavo, tra il dominante e il dominato: l'eguaglianza di tutti gli uomini è affermata in nome di una stessa parentela divina e di una comune speranza del Regno di Dio.

Ma d'altra parte, la prospettiva dell'avvento imminente di quel Regno, implicando un immediato distacco dalla vita terrena, turbava la serenità e l'equilibrio di questa religione dell'amore. Il seguace di Gesù doveva rinunziare ad ogni cosa che gli rendesse cara la vita, abbandonare la famiglia naturale e perfino odiarla, rinunziare ai propri beni, sacrificare ogni vanità, ogni allettamento terreno. Questo nihilismo, che forma uno degli aspetti

non trascurabili della predicazione di Gesù, doveva sollecitare i sentimenti più morbosamente mistici del suo uditorio e creare quell'esaltazione senza la quale un'opera intensa ed efficace di propaganda è impossibile.

Tuttavia, la credenza nell'imminente fine era tale da impedire il sorgere di una religione, come durevole convivenza e legame di uomini professanti una stessa fede e uno stesso culto; e in effetto nulla era più remoto dal pensiero di Gesù dell'idea di fondare una tale religione. Questa non nasce che dopo la sua morte, con lo spostarsi dell'avvento del Regno in un futuro sempre più indefinito; e nasce non soltanto come prosecuzione dell'insegnamento e della comunione di vita da lui istituita, ma anche in gran parte come una costruzione di cui sono elementi integranti la sua morte e la sua risurrezione, mediante le quali si opera una profonda trasvalutazione della sua personalità storica.

4. L'ETÀ APOSTOLICA. — In un primo momento, la morte obbrobriosa di Gesù voluta dai giudei con la connivente adesione del procuratore romano, getta la costernazione nelle file dei suoi seguaci, ai quali, nella loro nativa mentalità ebraica, deve ripugnare l'idea di un Messia crocefisso come uno schiavo. Ma a poco a poco, quell'esaltazione mistica che aveva seguito i passi di Gesù fin sul Golgota, accende gli animi di una nuova fede, che Gesù sia risorto e che presto egli debba tornare tra i suoi fedeli, non più nella veste dimessa di un umile predicatore, ma in tutta la potenza della sua funzione messianica. L'idea del Regno si fonde così con quella della seconda apparizione di Gesù che dovrà instaurarlo. E in questa atmosfera spirituale comincia a for-

marsi e a organizzarsi il primo cristianesimo palestinese, sotto la guida degli apostoli, interpreti della parola di Gesù e testimoni della sua risurrezione.

Ma a missione ben più vasta era chiamata la nascente religione, per opera di Paolo, un ebreo che, al pari di Gesù, era immune della ristrettezza della mentalità giudaica e che, miracolosamente convertito alla nuova fede, si attribuisce, tra le diffidenze e le riluttanze degli apostoli palestinesi, un apostolato delle genti, del mondo greco-romano. L'infaticabile attività missionaria di Paolo crea, in numerosi centri della diaspora giudaica, le chiese cristiane; e, quel che più conta, dà al Cristianesimo il tono, l'indirizzo nuovo e appropriato al più vasto teatro che si vien formando. Per mezzo di Paolo infatti l'universale umano della predicazione di Gesù si districa da quelle angustie in cui rischiano di confinarlo i devoti palestinesi, pei quali il cristianesimo non è che una nuova setta pullulata dalla fonte del giudaismo. Per lui, la morte di Gesù, che quelli cercavano di porre in un'ombra discreta, vien posta al centro dell'economia della salute. Essa non è più la fine fortuita e obbrobriosa che chiude un nobile ministero, ma è l'atto essenziale di questo ministero: in Gesù è morto il vecchio uomo, il vecchio Adamo peccaminoso, in lui e per lui risorge la nuova umanità; quella crocifissione è dunque il divino prezzo del riscatto dell'umanità. Quanto più gli altri volevano soffocare, tanto più alto Paolo grida il fatto della croce, scandalo ai giudei, follia ai gentili, che separa un'era dall'altra.

Alla prima appartiene insieme con la gentilità, lo stesso giudaismo, che ha avuto, sì, la sua legge da Dio: ma una legge che non ha potuto riscattare gli uomini e con la sua presenza non ha fatto

che testimoniare le trasgressioni o suscitare opere meramente legali, cioè esteriormente conformi alle sue prescrizioni e prive di ogni intimo valore salutare, come quelle della devozione giudaica.

La seconda età è quella del riscatto ottenuto mediante il sacrificio di Gesù: la vecchia legge è abrogata; non c'è nè giudeo nè gentile, nè greco nè barbaro, ma tutta l'umanità è risorta in Cristo. L'antico uomo, corruttibile e carnale, risorge, attraverso la morte, incorruttibile e spirituale. Egli porta scritta nel cuore la nuova legge, che, come Gesù ha insegnato, è la legge dell'amore, di Dio e del prossimo. E l'amore è forza che edifica, è carità sollecita, fattiva, che prodiga i doni dello spirito, a differenza della vana sapienza degli antichi, che gonfia e isola l'individuo nel suo vano egoismo.

Ma come si partecipa al singolo uomo l'efficacia redentrice del sacrificio di Gesù, cioè come si giustifica innanzi a Dio la sua natura peccaminosa? Mediante la fede, che Paolo intende non soltanto come una profonda credenza nel racconto evangelico, ma come un'energia spirituale per cui si ricrea nell'anima del credente il divino sacrifizio espiatorio. Questa giustificazione per mezzo della fede vien da lui contrapposta a quella della religione giudaica effettuantesi per mezzo delle opere, cioè dei meriti che l'individuo acquista operando secondo la legge. Essa sta a segnalare l'incommensurabilità dei beni che Dio largisce all'uomo rispetto ai meriti di lui, e quindi la gratuità del riscatto, il cui merito appartiene unicamente al sacrifizio del Figliuolo di Dio, che viene imputato all'uomo per mezzo della sola fede.

E in realtà, soltanto una robusta fede poteva compiere il miracolo della propagazione cristiana in

tutto il mondo antico, in base alle incerte e spesso contrastanti notizie trasmesse di bocca in bocca, di generazione in generazione, da fervidi missionari apostolici. Paolo ha elevato a dottrina della salvezza ciò che era pratica quotidiana delle prime comunità cristiane da lui fondate.

L'influsso dell'insegnamento paolino è patente nella redazione dei tre vangeli sinottici (che cade nella seconda metà del I secolo), dove tutto il racconto del ministero di Gesù è atteggiato in vista della morte, meta già predisposta e presente nella consapevolezza del divino Maestro. E insieme, le varie profezie messianiche della Bibbia vi risultano avverate in modo da giustificare la credenza che Gesù sia il promesso Messia; e l'attesa della nuova apparizione vi è preparata dalla risurrezione miracolosa.

Ma ad accendere le speranze dell'avvenire contribuisce, più dei Vangeli, il cui interesse maggiore concerne il passato, l'Apocalisse, potente evocazione storico-profetica, che ci rappresenta la successione dei grandi imperi pagani, per rivelarne il futuro epilogo cristiano. Questo è fantasticamente anticipato in tutti i suoi minimi particolari, come un avvento del regno futuro di Cristo, accompagnato dalla risurrezione dei martiri e dei santi, che dovranno regnare con lui sulla terra per un millennio; dopo di che saranno nuovamente scatenate le potenze sataniche (prigioniere durante il felice periodo millenario) e riporteranno la sconfitta decisiva. Seguirà la risurrezione finale e il giudizio finale; e quindi scenderà dal cielo la nuova Gerusalemme, destinata a coloro che avranno trionfato delle grandi tentazioni dell'età finale.

5. Organizzazione dottrinale ed ecclesiastica. — Mentre l'Apocalisse suggella gli elementi messianici e giudaici della nuova religione, un più tardivo testo evangelico (attribuito erroneamente dalla tradizione allo stesso autore, l'apostolo Giovanni), vogliamo dire il quarto Vangelo, si ricongiunge alla corrente giudeo-ellenistica della dottrina di Filone, ed attribuisce a Gesù, già definitivamente consacrato Messia del giudaismo, la qualifica di Logo, cioè di Sapienza divina personificata in un essere procedente da Dio Padre, insieme con lui congiunto e da lui distinto, incarnatosi temporaneamente in un corpo umano.

Il quarto Vangelo è, pur nella forma di un racconto degli atti e dei detti di Gesù, comune anche agli altri Vangeli, un trattato gnostico, cioè dottrinale, dove la personalità storica di Gesù è del tutto trasfigurata e allegorizzata. Gesù è, in esso, la luce della Sapienza che è venuta nel mondo a vincere le tenebre dell'ignoranza, personificate a lor volta nel Diavolo; e la sua vita è una lotta e un trionfo, i cui effetti si partecipano anche agli uomini, in virtù di una mistica inabitazione del Logo in essi, che si stabilisce mediante gli atti sacramentali del battesimo e dell'agape (l'eucarestia). Tali effetti si compendiano nella rigenerazione dell'uomo, che è un nuovo nascere a una vita non più meramente carnale, ma spirituale e divina.

Nell'atto di staccarsi dalla vita terrena, o meglio, nell'anticipazione ideale dell'evento, Gesù dice ai discepoli, che il Padre invierà loro lo Spirito di Verità, il Difensore o Paracleto. Questi completerà il suo insegnamento, continuerà ad esercitare l'opera mediatrice di compenetrazione mutua tra Dio e i

fedeli; darà insomma un efficace sviluppo al grande lavoro da Gesù iniziato.

Questo Vangelo ha una grande importanza, ecclesiastica e dottrinale. Dal primo punto di vista, esso, dando al Regno di Dio il significato di una mistica convivenza con Gesù, che s'inizia già sulla terra, distoglie in qualche modo gli uomini dalla febbrile attesa della fine, che ostacolava l'organizzazione permanente di una Chiesa, e dà a questa il valore di una comunione divina, di un Regno di Dio già presente. Tale valore è reso anche più sensibile e concreto dal celeste invio sulla terra del Paracleto, dello Spirito di Dio, che continuerà l'opera di Gesù e che darà alle generazioni posteriori a quella che vide il miracolo dell'incarnazione, il segno di una permanente presenza di Dio in seno ad esse. Lo Spirito albergherà appunto nella Chiesa, e rappresenterà in essa l'eredità ideale del Logo, come la discendenza diretta dagli apostoli costituisce la derivazione di essa da Gesù. Sono così due titoli, che mirano a stabilire la filiazione divina della Chiesa: un titolo storico, esterno, abbraccia l'ordine naturale della generazione; un altro spirituale e interiore, fonda la filiazione spirituale dall'alto.

Inoltre, ha un'importanza decisiva per una determinazione pratica della funzione ecclesiastica, la concezione dei sacramenti, com'è tracciata dal quarto Vangelo. Il battesimo e l'eucarestia, che nei primi tempi del cristianesimo avevano un significato commemorativo di due episodi salienti del ministero di Gesù sulla terra, acquistano, nell'intuizione mistica del quarto Vangelo, il valore di riti sacramentali per cui si crea un'effettiva partecipazione dell'uomo alla vita divina. Diviene così necessaria l'opera di una Chiesa, mediatrice tra l'uomo

e Dio, avente la virtù di trasformare l'acqua e il pane in mezzi carismatici di rigenerazione spirituale. E da questo primo nucleo, la Chiesa andrà svolgendo nel corso dei secoli un'organica dottrina e una prassi sacramentale, che abbracceranno gli atti più importanti della vita umana, ribadendo così la dipendenza dell'uomo dalla Chiesa, come depositaria e ministra della grazia di Dio. È qui la ragione della forza e dell'estensione che viene grado a grado assumendo l'organizzazione ecclesiastica del Cristianesimo.

Dal punto di vista dottrinale, che in questa sede più particolarmente c'interessa, il quarto Vangelo schiude i nuovi orizzonti speculativi dello spirito cristiano. Con la sua teologia mistica, esso prepara i primi approcci con l'ambiente filosofico del neoplatonismo; coi suoi elementi di una concezione trinitaria (il Padre, il Figlio e lo Spirito) e di una dottrina dell'incarnazione del Logo, esso pone i problemi fondamentali della dommatica, alla cui soluzione si renderà indispensabile un concorso sempre più ampio di teorie filosofiche e di menti filosoficamente educate.

È qui il punto culminante in cui una religione popolare nata nell'oriente comincia ad assorbire e ad assimilare i prodotti della cultura greco-romana, che finiranno poi col trasferirsi totalmente in essa.

CAPITOLO II

LA PATRISTICA FINO A NICEA

1. Dommi ed eresie. — I tre Vangeli sinottici, le lettere di Paolo, l'Apocalisse, il quarto Vangelo e le poche lettere degli Apostoli, che, in un'età molto posteriore a quella della loro redazione, sono stati raccolti insieme ed hanno avuto dalla Chiesa l'autorità di libri santi, non sono le sole fioriture letterarie del Cristianesimo primitivo. Questi scritti sono invece il risultato di una scelta prudente fatta in mezzo a un'innumerevole massa di racconti, di testimonianze, di costruzioni dottrinali, che dovevano necessariamente moltiplicarsi, a misura che, propagandosi la buona novella, i vari individui e i vari popoli eran portati ad amplificarla e ad interpretarla secondo il proprio genio.

In questa folla di discordanti versioni e ricostruzioni, la Chiesa venne a buon punto a portare ordine, uniformità e misura, scegliendo quei testi che provenivano da una tradizione più accreditata ed esprimevano tendenze più equilibrate ed assennate, e scartando via tutto il resto. Le costruzioni teologiche, che sono state in seguito sanzionate dall'autorità dei grandi Concilii, hanno il loro fondamento per l'appunto nei testi elevati a dignità di canoni;

e rappresentano, almeno nell'intenzione della Chiesa, null'altro che una interpretazione autentica di una dottrina già in essi contenuta. Così i dogmi si ricongiungono, a titolo di dichiarazioni esplicative, alla rivelazione evangelica, da cui traggono, in ultima istanza, la propria autorità.

In realtà, le cose sono andate molto diversamente. Nei Vangeli non era contenuto che un embrione di dottrine, e l'elaborazione dommatica rappresenta un vero e proprio sviluppo, che si effettua con una lenta e graduale assimilazione della cultura storica. Pure, il presupposto della mentalità ecclesiastica, che la dottrina fosse già tutta espressa nei libri santi, è di grande importanza nel determinare l'atteggiamento mentale dei primi dotti cristiani, i quali, più che affidarsi all'evidenza dimostrativa dei propri ragionamenti, sono portati a presentare le loro dottrine come una semplice interpretazione dei testi santi, ed a polemizzare con gli avversari a forza non di argomenti ma di passi della scrittura: un procedimento nel quale solo per via mediata si rivela il modo proprio di ragionar dell'autore. Questa maniera di argomentare e di costruire l'edifizio dottrinale del Cristianesimo appartiene a tutti i padri della Chiesa, e distingue anche esteriormente l'opera loro, col nome di Patristica, da quella dei dottori dell'epoca seguente, che prende il nome di Scolastica, dove prevale la forma logica e dimostrativa del ragionamento.

Di fronte a questa ortodossia di testi e d'interpretazioni o di costruzioni, sta la ricca, incoercibile varietà di atteggiamenti mentali che nascono dall'individuale ispirazione e ricerca, sia che questa si eserciti sopra testi non riconosciuti, sia che rappresenti un'interpretazione deviata dei testi

canonici. Così, di fronte a libri santi stanno i libri apocrifi; di fronte ai dommi, le eresie.

Che cosa è l'eresia? Il significato etimologico è quello di ricerca, e il significato storico vi corrisponde esattamente. Nel suo nascere, l'eresia non si diversifica dal domma: l'una e l'altro sono opera della riflessione mentale, che si appropria di alcuni dati originari della rivelazione cristiana, e li trasforma, li elabora, li svolge in un sistema razionale. La differenza sorge solo più tardi, quando dalla folla delle contrastanti opinioni, la Chiesa, per mezzo dei Concilii, sceglie e sanziona quelle che meglio sembrano rispondere allo spirito della sua dottrina e alla continuità delle sue tradizioni mentali, mentre espelle e condanna le rimanenti.

Dal punto di vista della storia del pensiero, le eresie c'interessano non meno dei dommi: esse sono le espressioni dei vari ambienti culturali che il Cristianesimo ha attraversato, rischiando spesso di venirne sopraffatto; esse pongono in moto l'attività dottrinale, spingendo la mentalità cristiana a definirsi e a prender posizione decisa di fronte ai grandi problemi speculativi del tempo.

2. Lo gnosticismo. — La più antica delle eresie, che risale alla fine del I secolo, è quella del docetismo, che consiste nel negare a Gesù, in quanto essere divino, un vero corpo carnale e nell'attribuirgli un corpo apparente. Questa eresia è una schietta espressione della mentalità antica, educata dalla filosofia greca, che reputa indegno della divinità l'avere un corpo materiale, e crede di elevare il Cristianesimo, spogliandolo di una superstizione popolare. Ma la credenza nel corpo reale di Gesù, anche nata dal popolo, ha una profonda ragione

speculativa, che vien posta in rilievo dagli avversari del docetismo: se l'incarnazione è apparente e non reale, non viene annullato il martirio di Gesù e quindi vanificata tutta la nuova economia della salute che su di esso si fonda?

Questo motivo polemico porta il nascente pensiero cristiano a differenziarsi dal pensiero antico, con una riabilitazione del corpo, della carne, che sebbene peccaminosa, è il campo proprio dell'attività dello spirito, il mezzo del suo riscatto, e forma con esso una sintesi personale tanto indissolubile, che persisterà anche nella vita ultraterrena. Mentre nel paganesimo l'esistenza dell'anima dopo la morte del corpo, quand'anche era ammessa, era quella di una mera ombra, nel cristianesimo invece, con l'idea della risurrezione finale del corpo, che integra il concetto speculativo, attinto alla filosofia, dell'immortalità dell'anima, il valore della personalità acquista un assai più potente rilievo.

Il docetismo a sua volta è parte di un più complesso movimento eretico, che prende il nome di gnosticismo. Gnosi significa conoscenza; e l'aspirazione a una forma speculativa e gnostica di cristianesimo è, a partire dal quarto Vangelo, comune a tutti gli scrittori. Ma ciò che caratterizza lo gnosticismo eretico, è che in esso il nucleo di pensiero cristiano è come sopraffatto da elementi religiosi e speculativi attinti ai culti orientali e alle filosofie platonizzanti.

Questa eresia ha serpeggiato fin dal I secolo dell'era cristiana, che ci ha tramandato delle figure semi-leggendarie, come quella di Simon mago, di Dosideo, di Cerinto; ma nella prima metà del II secolo si muovono i primi grandi personaggi veramente storici, l'antiocheno Satornilo, l'alessandrino Basilide, e il rappresentante più eminente dello

gnosticismo, Valentino, che per la sua lunga permanenza a Roma, vi potè esercitare un potente influsso. L'indirizzo speculativo di questi pensatori trova un pratico integramento in Marcione, che fonda una chiesa gnostica: contro di lui particolarmente si appuntano le armi dei cristiani, i quali di buon'ora intuiscono che il vero pericolo che minaccia la loro chiesa non è tanto nelle astruserie metafisiche di qualche pensatore, quanto nella formazione di un organismo antagonistico, capace di contrastare efficacemente la propaganda cristiana.

Il fondo comune delle dottrine gnostiche è nella concezione della materia, come una sostanza degradata, opposta allo spirito divino, alla quale viene attribuita la ragione del male. Si riproduce qui, in grande, quella svalutazione del mondo fisico e materiale, che il docetismo limita al corpo umano. Come si origina una tale materia? Essa non può essere opera del Dio buono (donde gli gnostici son tratti a considerare il Dio creatore della Bibbia come una divinità inferiore o come una potenza malefica), ma è il risultato di una degradazione della sostanza divina, per effetto di una misteriosa colpa.

Dal Dio supremo infatti procede — secondo i modelli neo-platonici — una serie di emanazioni divine, che nel loro complesso formano il Pleroma, cioè un sistema di sostanze immateriali e perfette (eoni). Ma la generazione del mondo materiale non può essere concepita in continuazione col pleroma: tra lo spirito e la materia c'è un *hiatus* incolmabile, che nell'ordine della generazione deve provocare una brusca caduta, nella quale lo spirito si annienta e costituisce la materia. Qui le scuole gnostiche inseriscono il racconto della colpa misteriosa dell'ultimo eone del pleroma — nella scuola valentiniana è il

suo insano desiderio di salire nelle regioni più alte che non gli sono assegnate da natura — dal cui morboso travaglio nasce il mondo materiale.

L'elemento cristiano, fino a questo punto assente, interviene ora nella spiegazione dell'inverso processo, attraverso il quale la colpa dell'eone caduto viene riscattata e la materia è vinta. L'autore del riscatto è Cristo, uno degli eoni del pleroma, inviato dal Dio supremo sulla terra, il quale separa ciò che nell'uomo è spirituale da ciò che è carnale, e ricongiunge a Dio lo spirito, districandolo dagl' inceppi del corpo.

In una tale concezione, non solamente non trova posto l' idea dell' incarnazione divina, ma l'opera stessa della redenzione è resa superflua, una volta che lo spirito e la materia seguono due leggi diverse e indipendenti. E su questa netta separazione gli gnostici fondano le più strane conseguenze etiche: per esempio che vi sono degli uomini materiali per natura, altri invece (naturalmente gli stessi gnostici) spirituali, i quali formano un gruppo privilegiato, non soggetto a cadute e a pervertimenti, ed esenti perciò da ogni obbligo di disciplina severa dei costumi.

A queste degenerazioni metafisiche ed etiche del concetto greco della materia si oppongono gli eresiologi cristiani, tra i quali primeggia, nel II secolo, Ireneo [1]. Ispirandosi alla tradizione biblica, la quale considera Dio come creatore di tutte le cose, delle materiali non meno che delle spirituali, gli eresiologi negano che la materia risulti da un processo degenerativo e contenga in sè la ragione del male: essa

[1] Ireneo nacque a Smirne tra il 135 e il 140; fu vescovo di Lione e autore di una grande opera *Adversus haereses*, in cui esponeva criticamente trenta dottrine ereticali, in particolar modo le numerose varietà dell'eresia gnostica.

è buona, come tutto ciò che vien da Dio; e il male, lungi dall'esserle connaturato (ciò che scagionerebbe troppo facilmente gli uomini dalle loro colpe), risiede nella volontà peccaminosa dell'uomo, che fa servire la materia a fini diversi da quelli pei quali è stata originariamente creata. Certo, anche il cristianesimo è portato a personificare il male in un principio metafisico opposto a Dio, cioè nel Diavolo; però esso non si arresta a una concezione dualistica del mondo, che farebbe dell'uomo il teatro passivo di una lotta tra due potenze superiori, ma considera lo stesso Diavolo come un ente creato da Dio, quindi inizialmente buono, e solo in seguito pervertito dal peccato della superbia. Quindi l'uomo, nel peccare, cede, sì, alla tentazione demoniaca, ma il suo cedere è una defezione della volontà, cioè un atto responsabile e meritevole di castigo.

Si delinea così, attraverso le critiche, una concezione del mondo più saldamente unitaria di quella dei greci, che nei suoi sviluppi etici promuove il sentimento della personalità umana.

3. Gli apologisti. — L'eresia gnostica è stata la più profonda crisi interna del Cristianesimo primitivo. Contemporaneamente, altre grandi lotte esso è stato costretto a sostenere contro potenti nemici esterni: l' Impero e gli scrittori pagani. Nel I secolo, il Cristianesimo forma una setta ancora mal distinta dal giudaismo e al principio coperta dalla tollerante indifferenza che nei dominii dell' impero è propizia alla religione degli ebrei. La religione di Jahve conserva la legittimità di una religione antica, legalmente riconosciuta. Mà, appena il Cristianesimo comincia a differenziarsene, vien colpito dallo sfavore che generalmente accoglie ogni *super-*

stitio nova. La maestà dell' Impero non interviene neppure per ispirar misure repressive; le prime persecuzioni hanno il carattere di ordinari provvedimenti polizieschi giustificati da motivi di ordine pubblico. Solamente nel III secolo, l' Impero ha l' intuizione che il cristianesimo sia un nemico temibile, capace di minare le basi politiche della costituzione romana, e infierisce con alcune persecuzioni sanguinose, nello spazio di un cinquantennio (da quella di Decio del 249 a quella di Diocleziano del 303); ma la misura tardiva si rivela inefficace e il cristianesimo emerge trionfante dalla repressione.

Similmente, le critiche degli scrittori pagani si iniziano con le dure e sprezzanti parole di Tacito e con le beffe di Luciano, per procedere poi alle più ampie e pensate confutazioni di Celso e di Porfirio. Esse si accentrano in alcuni punti fondamentali: contradittorietà, incoerenze, falsificazioni, estratte in gran copia dai libri santi; accuse di ateismo; imputazione di abbominazioni di ogni sorta; condanna di tutto il regime di vita cristiano come antipatriottico e infesto alla grandezza dell' Impero.

Contro queste critiche, con l' intento di patrocinare la causa cristiana innanzi all'autorità imperiale, si leva un gruppo di scrittori, che si sogliono designare col nome di apologisti. Tra i principali, sono Giustino, Taziano, Atenagora, Tertulliano, nel II secolo; e nel III Minucio Felice e l' ignoto autore di una celebre *Lettera a Diogneto*. Le apologie hanno in parte un contenuto giuridico e politico, volte come sono a scagionare il cristianesimo dalla taccia di essere una *superstitio nova* (che anzi esso è, per mezzo della tradizione giudaica che rivendica a sè stesso, la più antica delle religioni) e di essere nocivo all' Impero.

Ma, per le necessità della difesa, il piano delle apologie si allarga, fino ad includere delle gustificazioni dottrinali sempre più comprensive. Sotto questo aspetto, si osserva un mutamento profondo di atteggiamento mentale, dalle primissime apologie (come quella di Ermia) che ostentano il disprezzo del cristianesimo per la filosofia, conforme alla primitiva tradizione popolare e incolta, alle apologie seguenti e più mature, dove l'assimilazione del pensiero filosofico è già molto progredita.

Buona parte del merito di questa conversione è dovuta a Giustino [1], che si professa apertamente platonico e tenta, sulle tracce di Filone, una conciliazione della filosofia con la Bibbia, ricercando, nei libri di Mosè e dei Profeti, gli antecedenti biblici delle dottrine filosofiche dei greci. Se questa faticosa ricerca di fonti è indubbiamente sforzata e arbitraria, saldo è invece il presupposto ideale sul quale si fonda: la verità, ch'è stata rivelata compiutamente ai cristiani, s'era rivelata parzialmente già prima dell'incarnazione del Logo, come testimonia la Bibbia, riferendo le manifestazioni della parola divina nella storia; è naturale quindi che ogni pensatore, anche pagano, abbia veduto qualche traccia del Verbo disseminata nel mondo, ed abbia così potuto esprimere delle verità parziali. Le contraddizioni che i cristiani giustamente notano nel pensiero dei filosofi derivano dalla frammentarietà delle dottrine di essi e dalla mancanza di una gnosi superiore e coordinatrice.

Mentre Giustino, nel II secolo, reclama a favore dei cristiani almeno l'intelligente tolleranza che si

---

[1] Il martire Giustino è autore di due *Apologie*, composte intorno al 150 e di un *Dialogo con Trifone giudeo*, posteriore di cinque o sei anni.

soleva accordare ai filosofi, cercando di coprire i nuovi dommi sotto l'autorità della filosofia, nelle apologie del III secolo (l'*Ottavio* di Minucio Felice e la *Lettera a Diogneto*) il cristianesimo si afferma nella completa autonomia del suo essere, come vita totale e piena, non più bisognosa di dissimularsi. Questi scritti sono documenti insigni di un cristianesimo già romanizzato, scevro di ogni scoria barbarica, dove si afferma un illuminato monoteismo; e si giustifica la fine del mondo e il giudizio finale con la dottrina stoica della combustione universale; e si presenta la credenza nella risurrezione dei morti (che più urtava il pensiero filosofico degli antichi) come un integramento della concezione platonica dell'immortalità dell'anima; e si afferma con piena consapevolezza la superiorità della morale cristiana su quella pagana, la quale punisce soltanto le scelleratezze commesse, mentre per la prima anche nel solo pensiero si annida il peccato.

4. La patristica occidentale ed orientale. — Alla fine del II secolo e al principio del III appartengono i primi grandi monumenti di un pensiero cristiano sistematico che, secondo lo spirito della nuova intuizione religiosa, affronta e risolve i massimi problemi del mondo e dell'anima umana.

Questa speculazione ci si presenta fin dall'inizio distinta in due forme mentali ben diverse l'una dall'altra, conforme alla diversità degli ambienti storici e culturali in cui si sono rispettivamente formate. V'è una mentalità orientale, educata alla tradizione greca, il cui interesse è attratto dai grandi problemi metafisici e cosmologici della Trinità divina, della creazione del mondo, dell'incarnazione del Logo. E v'è una mentalità occidentale, la quale ha il gusto

tutto latino dei problemi psicologici e morali che concernono la personalità umana. Le due mentalità avranno scambi fecondi d'influssi tra loro fino al IV secolo, cioè nel periodo creativo della dommatica; in seguito poi, rendendosi sempre più estranei l'oriente e l'occidente, anche i due rami della patristica si separeranno del tutto e la mutua ignoranza delle lingue li farà infine completamente estranei l'uno all'altro.

Appartiene alla patristica occidentale Tertulliano [1], nel quale risuonano gli accenti più originali della nuova psicologia cristiana, in antitesi col pensiero greco. Egli invoca la testimonianza dell'anima, e non soltanto della scrittura, per accertare l'esistenza divina. Perchè tu possa credere, egli dice, a Dio e alla natura, credi all'anima e crederai anche a te stesso. L'anima è per te tutto, non solo come testimone ma anche come partecipe; tu puoi apprezzarla per quel ch'essa fa di te; e anche nell'errore, tu la trovi rea e testimone: rea dell'errore in quanto è insieme testimone della verità.

---

1 Tertulliano nacque nel 160 a Cartagine da famiglia pagana. Convertitosi al cristianesimo nel 193, egli portò nella nuova fede tutta la foga del suo temperamento passionale e violento. Il suo zelo di neofita infatti finì col trarlo fuori dei limiti della temperata ortodossia cristiana: nell'anno 202 egli passò alla setta montanistica, il cui indirizzo meglio rispondeva a quel rigorismo ascetico che invano egli aveva cercato d'imporre alla prima chiesa di adozione. Il montanismo nacque in Frigia, per opera di Montano, e rappresenta la prima apparizione di quello spirito ascetico di rinunzia, che due secoli più tardi comincerà ad essere incanalato negli ordini monastici. Nella Chiesa del II secolo però, esso vien condannato come un'eresia. Tertulliano compose numerosi scritti, tra i quali ricordiamo qui l'*Apologeticum*, *Adversus Marcionem*, *De praescriptione haereticorum*, di carattere apologetico; *De testimonio animae*, *De anima*, *De resurrectione carnis*, di carattere psicologico; *De pudicitia*, *De velandis virginibus*, *Exhortatio ad castitatem* ed altri, di carattere etico-montanistico.

La concezione che Tertulliano ha dell'anima è decisamente anti-platonica. Egli combatte la dottrina della fallacia dei sensi ed anche quella (di origine stoica) che pone l'errore nell'opinione anzichè nei sensi. Donde l'opinione se non dal senso? e donde il senso se non dall'anima? L'errore che di solito si attribuisce alla sensibilità, come nell'esempio del remo che, immerso nell'acqua, appare spezzato, ha per causa invece la materia, l'acqua; ma il senso in quel che certifica, non erra. Questa veridicità è per lui di grandissimo momento: ne dipende tutto il valore della rivelazione divina, che fu ricevuta per mezzo della vista dagli apostoli e dell'udito dai loro successori.

Un altro colpo inferto al platonismo sta nella valutazione dei rapporti tra il mondo sensibile e il mondo intelligibile. Tertulliano ammette, sì, la distinzione nella sfera degli oggetti (visibili e invisibili); ma nega una scissione dell'anima. Questa sente mentre intende: il sentire non è un intendere, e l'intendere un sentire? O che cosa è il senso, se non l'intelletto della cosa che vien sentita? e l'intelletto, se non il senso di quel che s'intende? Vani tormenti, per complicare quel ch'è semplice.

Questo rilievo così unitario e realistico che egli dà all'anima, lo spinge ad attribuirle anche una materialità propria, più sottile e mobile di quella del corpo; ed insieme ad accentuare l'unione di essa con quest'ultimo. La parola esce dall'organo della carne; le arti, gli studi, gl'ingegni, tutto attraversa la carne; sicchè tutto il vivere dell'anima è carnale. Strana, in bocca a un asceta, questa glorificazione della sostanza terrena; non più strana però, se si considera che soltanto lo sforzo ascetico e mortificatore dà il senso vivo di quel che vale ciò che vien

compresso. Spettava appunto alla mentalità cristiana, che si affermava « non di questo mondo », dare la valutazione realistica di ciò che appartiene a questo mondo; mentre il mondano ellenismo se n'era mostrato incapace. E, contro gli gnostici detrattori della creazione, Tertulliano rivendica la bontà delle cose create, anche terrene, senza le quali la stessa attività morale e religiosa perde ogni solida presa ed ogni concretezza.

La testimonianza dell'anima accerta, come si è detto, l'esistenza di Dio; ma, entrati nella sfera del divino, non giova il ragionamento unito alla sensibilità; vale invece il principio della rivelazione che l'anima deve accettare contro ogni ragione, come una credenza. *Certum est, quia impossibile*: così si esprime la massima dell'irrazionalismo. Pure malgrado questa dichiarazione, nella stessa teologia s'insinua il ragionamento, il quale suggerisce le prove razionali dell'unità divina, e si sforza di rendersi conto della Trinità, come una generazione superiore, in cui non si scinde l'unità sostanziale: allo stesso modo che il sole non disperde col suo raggio la propria sostanza, così da Dio nasce Dio qual lume che si accende da lume. E la stessa incarnazione del Verbo viene spiegata con l'acceso sensualismo della psicologia umana: Cristo non ha preso sembianze umane per mortificare la carne, ma quasi per amore di essa.

Fino a conseguenze così estreme la Chiesa non poteva certamente seguire l'acceso dottore africano; e tuttavia non lo ha completamente sconfessato, ma ne ha temperato e corretto le affermazioni più eccessive, accogliendo molti influssi del suo pensiero.

5. I Padri di Alessandria. — Tutt'altra è la mentalità della patristica orientale, come si rivela

già nei suoi primi rappresentanti, in Clemente e in Origene [1] vissuti in Alessandria, in un ambiente filosofico saturo di platonismo. A Clemente spetta di avere espressamente anteposto, nel Cristianesimo, la gnosi, cioè la conoscenza speculativa, alla fede: conoscere, egli dice, è più di credere; la fede non è che una breve e compendiosa cognizione delle cose che sono necessarie; la gnosi è dimostrazione delle cose assunte per mezzo della fede; quindi l'una è uno stadio elementare e preparatorio dell'altra.

Ma della vagheggiata costruzione gnostica, egli non dà che sparsi saggi nelle sue *Miscellanee*; con ben altro ingegno e spirito sistematico ha invece assolto il compito il suo successore Origene. Egli concepisce Dio come natura razionale e semplice, di cui abbiamo qualche nozione per una certa affinità della nostra mente con lui, impressa nella creazione. Come essenza semplice, Dio è unità non moltiplicabile nè divisibile: la Trinità non è qualcosa di sopraggiunto per prolazione o per scissione, ma è originariamente contenuta nell'unità primitiva. Se Dio è Padre, non può mai essere senza Figlio; quindi la generazione divina non ha un'origine nel tempo, ma è una sempiterna generazione, come quella dello splendore che si genera dalla luce.

---

1 Flavio Clemente, nato nel 150 in Atene, successe a Panteno nella direzione della scuola dei catecumeni di Alessandria. La sua opera maggiore sono gli otto libri di *Stromateis* o *Miscellanee*. — Origene nacque in Alessandria nel 185, ed ebbe, non ancora diciottenne, la direzione della scuola. Fu iniziato alla filosofia, come Plotino, da Ammonio Sacca. Esule da Alessandria durante la persecuzione di Caracalla, dopo varie e fortunose peregrinazioni, si stabilì a Cesarea, dove fondò una scuola teologica. Dei suoi scritti hanno un particolare interesse filosofico il *De principiis* (pervenutoci in massima parte in una traduzione latina) e il *Contra Celsum*, poderosa difesa del Cristianesimo contro gli attacchi mossi, un secolo prima, dal filosofo platonico Celso.

Ma quale significato hanno questi nomi, Padre, Figlio, Spirito? A quali operazioni divine corrispondono? Nella risposta a questi quesiti si rivela l'alto interesse filosofico della concezione trinitaria. Il Padre è colui che dà l'essere alle cose; il Figlio, inteso come Ragione (Logo) dà ad esse la razionalità; lo Spirito infine ha la funzione di santificare il creato già razionale. Essere, ragione, santità, ecco tripartite le operazioni divine, ma non la divinità stessa che opera, identica in tutte.

Malgrado questa affermazione dell'unità di Dio, l'influsso della dottrina neo-platonica delle emanazioni fa sì che Origene consideri la seconda persona della Trinità come subordinata alla prima, la terza alla seconda, quasi che la sostanza originaria si attenui nell'allontanarsi dalla fonte. E tale subordinazione, la cui giustificazione nella Scrittura è attinta a un passo del Vangelo di Giovanni in cui il Logo afferma che il Padre che l'ha inviato è maggiore di lui, darà luogo, come vedremo, alla più grande controversia dottrinaria che la storia del cristianesimo ricordi.

Anche d'ispirazione neo-platonica, e in antitesi con l'intuizione biblica che fa della creazione una opera volontaria di Dio, la quale comprende tutte le creature egualmente, è la dottrina di Origene, secondo la quale la creazione è un'emanazione della sostanza divina, che gradualmente si attenua e si degrada a misura che discende verso la materia. Così, Dio crea gli esseri razionali e spirituali, i quali custodiscono integra la scintilla della fiamma divina che ad essi si partecipa; ma, al di sotto del mondo spirituale, si dispone quello dell'anima, in cui l'igneo calore già comincia a disperdersi e a smorzarsi; e finalmente la ragione, divenuta anima, vien sospinta verso

il corpo, terzo stadio del *discessus* della creatura. E questa spiegazione metafisica si corrobora con la considerazione morale, secondo cui lo spirito, per punizione del peccato, viene abbassato e reietto nel corpo, ad espiare il suo fallo.

Ma d'altra parte, vien posta nel tempo stesso la possibilità dell'opposto processo, secondo il quale l'anima, espiato nel corpo il peccato, vien reintegrata nel suo stato razionale. Ed è qui che si rivela l'efficacia redentrice dell'incarnazione del Logo divino. La destinazione finale dell'uomo, conseguita attraverso questa purificazione, consiste in una sorta di panenteismo mistico, modellata sull'intuizione del quarto Vangelo, del Dio che è tutto in tutti. L'umanità purificata si ricongiunge al suo divino principio generatore e perdura incorruttibile ed eterna in esso. Allora il male è per sempre vinto, e il mondo materiale e sensibile, avendo adempiuto alla sua funzione negativa nella purificazione degli spiriti, finisce nel nulla.

La filosofia di Origene raccoglie, in un primo tempo, il consenso di pagani e di cristiani. Porfirio l'apprezza, perchè trova che essa è prevalentemente greca, e poco intaccata dalle novità barbariche; i cristiani della stessa generazione restano ammirati innanzi alla vasta sintesi dottrinale. Ma ben presto cominciano le opposizioni, si scoprono le eresie ivi racchiuse; finchè l'entusiastico consenso si muta in un'ostilità implacabile, che culmina in esplicite condanne di concilii ecumenici. L'origenismo vien considerato come uno dei pericoli più insidiosi per la teologia cristiana. Ma intanto esso ha già esercitato la sua grande funzione storica, iniziando quella sintesi del pensiero cristiano e del neo-platonismo, che resterà per sempre acquisita alla formazione del domma.

6. Le eresie trinitarie. — Il concetto della Trinità non sarà definitivamente fissato, nelle sue linee dommatiche, che nel IV secolo, col concilio di Nicea. Fino a quel tempo, esso fluttua sempre un po' incerto, secondo l'ispirazione personale e l'educazione filosofica dei singoli dottori. Tuttavia, da Giustino e da Ireneo, fino agli scrittori più recenti, una certa tradizione speculativa si vien formando, la quale tende innanzi tutto a distinguere nettamente la generazione delle persone della Trinità dall'opera della creazione del mondo: nell'una si comunica la sostanza stessa della divinità pur restando unita nella sua fonte; l'altra invece è atto volontario e libero di Dio, che trae non da sè stesso, ma dal nulla le cose mondane. Quindi la generazione divina conserva l'unità di Dio, pur nella distinzione personale; la creazione invece pone in essere un mondo distinto sostanzialmente da Dio; l'una è un processo eterno, l'altra ha principio (e quindi anche fine) nel tempo; l'una produce una genitura eguale in dignità e in natura al generante, l'altra una creatura infinitamente inferiore (in quanto nasce dal nulla).

Ma questo concetto di Dio, come uno e insieme trino, incontra fin da principio molte difficoltà, che danno origine a numerose eresie, riducibili fondamentalmente a due gruppi, in ragione di due opposte tendenze mentali: l'una, che accentua l'idea dell'unità di Dio a scapito della Trinità, l'altra l'idea di quest'ultima a scapito della prima. Gli unitari insistono sulla monarchia divina, considerando la distinzione come semplicemente modale (cioè come una diversità di modi d'essere dello stesso Dio): e, poichè la « persona » è più che una maniera d'essere (è un essere a sè), essi negano per conseguenza che la distinzione abbia un carattere personale. I nomi

più comuni assunti da questa eresia son quelli di monarchianismo o di modalismo, o anche di sabellianismo, da Sabellio che n'è stato il principale sostenitore.

D'altra parte i trinitari affermano, come si è visto di Origene, la subordinazione del Figlio al Padre e dello Spirito all'uno e all'altro, conforme alla dottrina neo-platonica delle emanazioni. Oppure — ed è questa una terza e intermedia varietà ereticale — essi accettano l'unità divina, ma, non riuscendo a vedere in Gesù un essere uguale e identico a Dio Padre, lo considerano come una persona originariamente diversa da Dio, un uomo vero e proprio, su cui è disceso poi il Verbo divino. La filiazione di Gesù viene in questo modo invertita, posposta nel tempo, ciò che nel linguaggio giuridico si esprime col nome di adozione. Donde la designazione di adozionismo, data a questa eresia, che vien sostenuta nel III secolo da Paolo di Samosata, e che sarà sviluppata nel IV da Ario, dando luogo a una grande e grave scissione nel campo cristiano.

Negli scritti degli eresiologi, Ireneo, Ippolito, Epifanio, ecc., si osserva la tendenza, di cui abbiamo qui dato un breve saggio, a moltiplicare i nomi delle eresie e delle sètte corrispondenti: Ireneo ne conta già trenta; Epifanio nel IV secolo, ottanta; fino al Damasceno che ne conta più di cento.

Questa tendenza all'amplificazione non è un mero arbitrio di eruditi, ma ha una ragione profonda. La verità è una, mentre l'errore si moltiplica. È possibile mai, si chiede Tertulliano, che tante e così grandi chiese abbiano errato, convergendo in un'identica fede? Dunque, la moltiplicazione delle eresie è una prova diretta della loro falsità e dell'arbitrio delle loro fonti d'ispirazione; e insieme una prova indiretta della verità dommatica ortodossa.

CAPITOLO III

LA PATRISTICA POST-NICENA

1. Ario e Atanasio. — Al principio del IV secolo, preparata da una grande controversia dottrinale nata in seno alla patristica di Oriente, si ha la prima definizione dommatica d'importanza decisiva nello sviluppo del Cristianesimo.

Protagonisti della controversia sono Ario e Atanasio. Il primo, verso il 318, comincia a porre in agitazione la comunità di Alessandria con una dottrina, in cui afferma che Dio esisteva prima di esser Padre, e che la sua paternità è avventizia, non essenziale e si effettua nel tempo, per un atto di volontà. Di qui deriva che al Figlio non si comunica la sostanza paterna, che permane in sè indivisibile; ma la sua generazione è una creazione allo stesso titolo di tutte le altre cose create, che si effettua dal nulla. La natura del Figlio è dunque mutevole, soggetta al libero arbitrio, e cioè capace di volgersi egualmente al bene e al male; se egli persiste nella bontà, questo dipende dal suo volere e non dall'intrinseca bontà della sua sostanza.

Ma se il Logo è creatura, una vera filiazione divina non gli appartiene; piuttosto bisogna dire che Dio l'ha adottato come Figlio in previsione dei

suoi meriti. Questa adozione però non implica affatto una reale partecipazione del Logo alla divinità; si può considerare soltanto come una divinità che diviene, come un processo di deificazione. E il massimo esperimento della virtù del Logo e della sua capacità di assimilarsi a Dio, sta nell'incarnazione, dove egli, nella personalità di Gesù, assume le funzioni dell'anima. Quindi nell'arianesimo, non è un Dio che si abbassa incarnandosi, ma un uomo che si eleva, divinizzandosi.

Questa concezione non soltanto ha il suo fondamento in molti passi della Scrittura, ma esprime anche veracemente il processo storico per cui la personalità di Gesù si è andata elevando a un significato divino. Eppure, essa è stata e doveva esser combattuta, perchè il cristianesimo potesse dare tutti i suoi frutti. Bisognava che il Gesù storico fosse negato per poter essere vivificato nel pensiero, senza di che, l'atto della redenzione sarebbe rimasto chiuso in lui, come riconobbe Ario affermando la divinizzazione di Gesù attraverso la propria vita. Ma ciò che la coscienza cristiana esigeva da Gesù era che divinizzasse non sè medesimo, ma l'umanità; quindi l'efficacia del suo ministero era non tanto nella eminenza della sua personalità umana tra gli uomini, quanto nella sua divinità. Gesù sarebbe stato un grande esempio storico, da ammirare e da imitare, ma non l'autore e il tramite di un'azione capace d'incarnarsi in tutti gli uomini, senza quella trasumanazione teologica.

Il primo e più forte oppositore di Ario è Atanasio, le vicende della cui vita sono strettamente legate alla lotta ariana. Contro l'origine temporale del Logo, egli ne ha sostenuto la generazione fuori del tempo e quindi la coeternità col Padre; contro

la spiegazione di essa come procedente da un atto di volontà, egli ne ha riaffermato il carattere naturale: il generare precede il volere, e ciò che noi generiamo non è frutto di volere ma un essere simile a noi. L'idea dell'identità sostanziale (la famosa omousia nicena) deriva logicamente da queste premesse: se il rapporto del Padre e del Figlio è di generazione, questa non può che trasferire intatta la natura paterna, pur lasciandola integra in sè. Nei figli infatti si comunica intatta la realtà dei padri, senza che questa ne sia affatto diminuita. Ben diversa dalla generazione, la creazione del mondo procede da un atto di volere che non trasferisce nel creato la sostanza del creante, ma la suscita con un *fiat* dal nulla.

L'importanza soteriologica (cioè per la dottrina della salvezza) di questo concetto è molto notevole: se il Figlio e lo spirito fossero cose create, noi non avremmo, attraverso di loro, nessuna comunicazione con Dio; ma ci congiungeremmo ad essi come creati a creati, e resteremmo estranei alla natura divina. La funzione mediatrice del Logo e dello Spirito tra il mondo e Dio suppone la perfetta divinità del mediatore: solo se è Dio stesso che, incarnandosi e soffrendo per noi, ci riscatta, possiamo sperare di essere a nostra volta divinizzati.

Ma v'è anche un altro interesse più propriamente filosofico del concetto dell'omousia o dell'identità sostanziale tra le persone divine. Noi possiamo rendercene conto, confrontandolo con la dottrina trinitaria dei neo-platonici, in cui si afferma una degradazione della sostanza divina nelle successive emanazioni, che tradisce il carattere quasi materialistico del processo generativo. Qui invece si fa strada un'idea nuova, di profondo significato spiritualistico: che cioè la

virtù originaria non si disperde nell'attività, ma si conserva integra: appartiene allo spirito infatti il prodigar sè stesso senza diminuirsi, anzi conservando in sè i frutti della propria attività. Così le idee dell'omousia e dell'inabitazione del Figlio e dello Spirito nel Padre, esprimono, nella sfera di una mistica trascendenza divina, un principio fondamentale dello spirito umano.

2. Il Concilio di Nicea. — Per dirimere il grave conflitto dommatico tra gli ariani e i loro avversari, fu indetto un grande concilio ecumenico, che si riunì nel 325 a Nicea, con rappresentanti di tutte le comunità, in prevalenza orientali. V'intervenne personalmente anche l'imperatore Costantino, per suggellare solennemente la nuova alleanza dell'Impero col Cristianesimo, avvenuta poco dopo l'ultima grande persecuzione dioclezianea.

Le decisioni conciliari si compendiano nella formulazione del celebre *Simbolo*, in cui veniva confermata la dottrina di Atanasio e condannata quella di Ario e dei suoi fautori. Ma i soccombenti non si sottomisero e crearono uno scisma che, con varie vicende, dominò la storia della Chiesa per tutto il IV secolo, prevalendo ora gli ariani, come al tempo dell'imperatore Costanzo che li favoriva, ora gli atanasiani, che finalmente ebbero il sopravvento definitivo nel concilio di Costantinopoli del 381. Gli ariani continuarono però a formare delle comunità scismatiche, le quali, ricacciate nel lontano oriente, rientrarono poi sulla scena della storia occidentale con le invasioni barbariche.

3. I luminari di Cappadocia. — La vittoria del simbolo niceno è dovuta in gran parte all'auto-

rità, ognora crescente, del vescovo di Roma, e alla grande attività dottrinale dei luminari di Cappadocia [1], che, sulle tracce di Atanasio, sgominava le ultime retroguardie avversarie.

Le lotte ariane si erano in gran parte concentrate sulla seconda Persona della Trinità, mentre la terza, lo Spirito Santo, era rimasta un po' in ombra, e lo stesso Simbolo niceno non ne faceva che una fugace menzione. Ma, via via che l' intransigente arianesimo perdeva terreno, e cominciava a fare importanti concessioni a favore del Figlio, il problema dello Spirito Santo andò acquistando maggiore attualità. Le ultime risorse ariane si concentrarono appunto contro l'assunzione di esso a dignità divina; e i nuovi eretici furono chiamati Pneumatomachi o anche Macedoniani, da Macedonio, che fu uno dei capi della scuola semi-ariana.

La difesa dello Spirito Santo fu assunta da Basilio e da Gregorio di Nazianzo: e, approfondendosi, con l' intervento di Eunomio, la polemica, fino a investire il principio stesso della subordinazione delle persone divine, secondo lo spirito del neo-platonismo, il maggior pensatore della patristica orientale, Gregorio di Nissa, ebbe opportunità d' intervenirvi

[1] Vengono chiamati così i tre rinomati Padri della chiesa di Cappadocia, Basilio, Gregorio Nazianzeno e Gregorio Nisseno. Il primo fu un eminente organizzatore ecclesiastico; nato in Cesarea nel 331, acquistò una vasta cultura nella scuola di Costantinopoli e di Atene; poi, dopo aver menato per qualche tempo vita monastica, fu assunto nel 370 all'episcopato di Cesarea e rivelò le sue grandi qualità pratiche, nel disciplinare la sua chiesa, epurandola dall'arianesimo. Suo compagno di vita monastica e collega nell'episcopato, Gregorio di Nazianzo (330-390) è una diversa tempra, di poeta e di retore; Gregorio di Nissa, infine, fratello minore di Basilio, è la più grande personalità filosofica della patristica orientale. Hanno un precipuo interesse speculativo la sua *Oratio catechetica magna* e lo scritto *De opificio hominis*.

e di fissare definitivamente il concetto spiritualistico della Trinità divina, nelle sue similarità e nelle sue differenze con la concezione neo-platonica.

E, quel ch'è per noi più interessante, Gregorio accentuava l'interesse che ha per l'uomo l'idea della Trinità, in quanto, creato com'è ad immagine di Dio, riproduce nella sua unità spirituale i momenti del processo trinitario. Donde la conseguenza: se vuoi conoscere Dio, conosci prima te stesso; dalla tua struttura, da tutto ciò ch'è dentro di te, lo riconoscerai. Qui, a nostra volta, noi riconosciamo il grande significato umano della speculazione trinitaria.

A Gregorio spetta anche un altro merito, di aver rivalutato la filosofia di Origene, dandole una più schietta impronta cristiana. Così, in rapporto al problema della materia, la cui derivazione da Dio urtava la mentalità ellenizzata di Origene, Gregorio, svolgendo alcune idee di Plotino e di Porfirio, spiega che la creazione della materia non è indegna di Dio, avendo essa stessa un principio immateriale. Niente di ciò che noi pensiamo della materia o sentiamo in essa è per sè corpo, non la figura, non il colore, non la gravità, non la dimensione, non la qualità o la quantità. Ma ognuna di queste categorie è ragione o proporzione; e il loro concorso costituisce il corpo. Quindi le stesse qualità che noi diciamo sensibili realmente non sono comprese dal senso, ma dal pensiero, e la loro razionalità eleva la materia a un certo che di divino.

Questa spiegazione idealistica della genesi della materia getta una viva luce sul concetto cristiano della risurrezione e gli conferisce un valore ben diverso dalle ingenue credenze originarie. Come può raccogliersi e unificarsi nella risurrezione ciò ch'è stato del tutto disperso e distrutto? Ecco il pro-

blema. Gregorio accetta il principio della contingenza degli elementi corporei; ma afferma che la idea permane sempre, fuori di ogni mutamento, e conserva non già le impronte della materia, ma segni propri dai quali sono riconoscibili tutti i mutamenti che accadono nella materia. Ora questa idea, che si conserva nell'anima individuale anche dopo la morte del corpo, attrarrà a sè, nel tempo della restaurazione finale, e raccoglierà insieme tutti gli elementi corporei.

In questa concezione vi sono innegabili motivi platonici; ma c'è di nuovo, di cristiano, un potente senso della personalità, che subordina a sè anche il mondo delle idee, a cui invece tutto si subordinava nel platonismo. Per Gregorio la verità delle idee sta nell'uomo interno: io sono — dice il nuovo uomo — non per quel che partecipo della realtà oggettiva e ideale, ma per quel che interiormente sono.

4. Il nestorianismo e il dogma dell'Uomo-Dio. — Il IV secolo è dominato dalle lotte trinitarie: il V da quelle sulla duplice natura di Gesù Cristo. Infatti, una volta elevato Gesù Cristo a seconda persona della Trinità divina, il problema dell'incarnazione, quindi della coincidenza in lui della natura umana con quella divina, acquistava delle difficoltà teologiche sconosciute al pensiero cristiano primitivo. Il Vangelo di Giovanni aveva detto: il Verbo s'è fatto carne *(Verbum caro factum est)*: ma si poteva interpretare questa affermazione nel senso che la sostanza divina si fosse convertita in sostanza umana e terrena? Il pensiero greco, a cui sempre più largamente veniva attingendo la teologia cristiana, poneva tra sostanza e sostanza delle barriere insormontabili; ma allora, accettando la separazione

delle due nature, non si finiva col compromettere l'unità personale di Gesù Cristo, e quindi anche il significato soteriologico della sua missione terrena?

Il segnale della controversia fu dato dal monaco Nestorio, oriundo del nord, ma educato in Antiochia ed elevato, nel 427, dal favore popolare, al grado di patriarca di Costantinopoli. Questi, seguendo il suo maestro Teodoro di Mopsuestia, si diè ad attaccare l'espressione, molto in voga in quel tempo, di « Maria, madre di Dio », sembrandogli assurdo ammettere che Maria avesse partorito il Logo, anzichè l'uomo Gesù. Con ciò, egli voleva affermare la distinzione delle due nature, umana e divina in Cristo; ma, polemizzando col patriarca di Alessandria, Cirillo, si spingeva fino a distinguere anche due personalità, una per ciascuna natura. Dalla parte opposta, Cirillo, nei suoi anatematismi contro la dottrina nestoriana, giungeva all'altro estremo, di affermare una sola natura in Cristo, per legittimare l'attribuzione della maternità di Dio a Maria.

Un concilio tenutosi ad Efeso nel 431 (e in cui furono commessi gravi atti di sopraffazione, essendo la controversia dottrinale degenerata in una quistione di rivalità tra i due grandi patriarcati orientali), condannò la tesi di Nestorio, senza però accettare la tesi monofisita degli anatematismi di Cirillo. Di quest'ultima, anzi, si veniva palesando la natura ereticale, negli sviluppi dati ad essa dal monaco Eutiche, il quale sosteneva che Dio non avesse preso dalla Vergine nulla di umano, ma che egli stesso si fosse, senza mutamento di natura, fatto carne, attraversando soltanto il corpo della Vergine.

La quistione, che nel corso degli anni si andò sempre più complicando e ingarbugliando, fu, più che risolta, troncata dal Concilio di Calcedonia del

451, che condannò il monofisismo, affermando in Cristo due nature distinte, congiunte però in una sola persona. In fondo era questa, sostanzialmente, la tesi di Nestorio, contro la quale però rimase la condanna. E nel tempo stesso la Chiesa continuò ad usare l'espressione « Madre di Dio », che, a rigore, non si sarebbe giustificata secondo il simbolo calcedonese.

Questo concilio chiude il periodo più importante della dommatica trinitaria e cristologica, concepita sotto l'influsso neo-platonico della patristica orientale. All'occidente invece è stata riserbata la risoluzione dei grandi problemi della libertà del volere, della predestinazione, della grazia, meglio appropriati al temperamento latino.

5. Agostino. — Da Tertulliano ad Agostino, l'occidente non offre figure di grandi pensatori, ma solo di eminenti personalità pratiche, come Girolamo, autore di quella famosa traduzione delle scritture sante, che col nome di *Volgata*, è divenuta poi il testo ufficiale della Chiesa di occidente, e Ambrogio, riorganizzatore dell'episcopato di Milano: l'uno e l'altro del IV secolo.

Alla fine del IV e al principio del V appartiene Agostino [1], il maggior pensatore della cristianità, nel

---

[1] Marco Aurelio Agostino nacque a Tagaste, nella Numidia, nel 354, da padre pagano e da madre cristiana (Monica, che fu poi santificata, per l'efficacia avuta nella conversione del figliuolo). Malgrado l'assiduità materna e l'esempio del padre (convertitosi al cristianesimo poco prima della morte), l'interesse religioso, nella forma cristiana, gli fu lungamente estraneo. Sul suo caldo temperamento giovanile fece assai più facilmente presa il manicheismo, il quale, più che un'eresia cristiana, era una religione nuova, in cui entravano alcuni ingredienti cristiani. L'iniziatore della setta, Mani, nacque a Ctesifonte nel 215 e iniziò la sua predicazione nel 242, affermandosi in-

quale la nuova intuizione spiritualistica della realtà si realizza in una pienezza esuberante di vita interiore.

« Non uscir fuori, egli dice, torna in te; nell'uomo interiore abita la verità; e se trovi mutevole la tua natura, trascendi te stesso! Tendi colà, dove s'accende il lume stesso della ragione! » Come per Tertulliano, così anche per lui, la ricerca della divinità non è uno straniarsi dello spirito da sè stesso, ma un rendersi più intimo e profondo. E in Dio, l'uomo trova quella luce della ragione eterna, in cui può vedere tutte le verità immutevoli.

La teoria dell'illuminazione divina, che subentra al posto di quella della reminiscenza platonica (da lui precedentemente seguita) riceve grandi sviluppi nel suo sistema. Esistono, egli dice, idee fondamentali, forme o ragioni delle cose, aventi un valore universale e immutevole. Queste verità, anche nel-

---

viato direttamente da Dio per compiere una salutare missione tra gli uomini. La sua dottrina invase il mondo romano nel tempo dell'imperatore Aureliano; Antiochia ne fu il centro d'irraggiamento. Quivi il Manicheismo si fuse col Cristianesimo, e Mani fu riconosciuto per il Paracleto promesso dal Vangelo. La dottrina manichea muove dal dualismo del bene e del male, impersonato in due opposti principii divini, tra i quali si svolge un'accanita lotta, i cui effetti si riflettono sul mondo. Ma il principio del male non è mai totalmente debellato.

Distoltosi dopo lunghi anni dal manicheismo, Agostino studiò la filosofia di Platone e dei neo-platonici e poi si diè all'insegnamento dell'oratoria, prima a Cartagine, poi in Italia. Qui avvenne la sua conversione al cristianesimo, per l'influsso della madre e del vescovo Ambrogio, com'egli stesso ci racconta nelle più belle pagine delle sue *Confessioni*. Nominato vescovo d'Ippona nel 391, passò l'ultima parte della sua laboriosissima vita a redigere le sue opere e a lottare contro l'eresia pelagiana. Morì nell'anno 430.

Tra i suoi scritti più importanti, ricorderemo: *Contra Academicos*; *De libero arbitrio*; *De Trinitate*; *De Genesi ad literam*; *Confessiones*; *De Civitate Dei*. Numerosissimi sono i suoi scritti antipelagiani, in forma di opuscoli e di missive pastorali. Molto importanti sono anche le sue lettere.

l'apprenderle da un maestro, noi non le riceviamo passivamente, ma abbiamo da lui soltanto una suggestione verbale, per intuirle dentro di noi. Noi le vediamo infatti in quella luce che è presente alla coscienza, e che si comunica a ciascuno per quel che ciascuno può riceverne secondo i propri mezzi. La verità, insomma, *foris admonet, intus docet*; e l'insegnamento interiore non è più opera del maestro, ma diretta illuminazione divina.

Il fondo di questa dottrina delle idee è innegabilmente platonico; ma platonico non è il Dio di Agostino, quindi neppure il suo modo di agire sulla coscienza. Posta la visione della verità nella luce divina, poichè Dio è Trinità, anche lo spirito umano si conforma triadicamente, realizzando in sè la perfetta somiglianza col Creatore. Ora il significato divino della triade è per Agostino il seguente: il Padre è l'Essere che dà esistenza a tutte le cose; il Figlio è Sapienza, che dà loro la razionalità; lo Spirito è Volontà, che dà loro l'amore per cui si congiungono alla propria fonte. Essere, sapere, amare, ecco la somma triade, che noi ritroviamo nella costituzione dello spirito umano.

Ma la ritroviamo soltanto come un dono della divinità di cui non possiamo darci ragione? o piuttosto la fondiamo noi stessi, giustificandola razionalmente? Secondo l'ispirazione platonica, che fa della trinità umana una mera similitudine di quella divina, dovrebbe avverarsi la prima ipotesi; invece, ed è qui la novità di Agostino, egli cerca di fondarla come una certezza umana, emergente dal dubbio, cioè come una conquista e non un dono. È così costituito lo spirito umano? egli si chiede. E in che modo potrà essere rimosso il dubbio dell'accademico, che non si tratti di un vano fantasma? Se

t'inganni? urge lo scettico. Ebbene, se pure m'inganno, risponde Agostino, io esisto; chi non esiste non potrebbe neppure ingannarsi. Epperò non m'inganno neppure se dico che so di essere e che so di sapere almeno questo. E quando dico che amo di essere e di sapere, aggiungo una terza determinazione egualmente certa: se pur fossero false le cose che io amo, sarebbe sempre vero che io le amo; tanto più dunque, quando la loro verità è stata sottratta al dubbio. Dunque, io sono e so di essere e amo di essere e di sapere, ecco le prime certezze venute alla luce dalla stessa crisi del dubbio e assicurate stabilmente contro ogni scetticismo.

Il problema della certezza psicologica, cioè della coscienza, come fondamento di quello della verità, sarà, come vedremo, il punto di partenza della filosofia moderna, in antitesi con la filosofia greca, che sul concetto della verità, assunto acriticamente, fondava l'esistenza dell'anima e delle sue attività. Ed è degno di nota che l'inizio di questo capovolgimento del processo mentale e dei valori che ne derivano, sia opera di un pensatore cristiano: segno non dubbio dell'originalità del nuovo spiritualismo di fronte all'intellettualismo greco.

Il concetto della Trinità, così fondato, è assunto da Agostino a un significato cosmico. Più che una distinzione di sostanze immobili e inerti, questa Trinità è una distinzione di attività, che si sviluppa e si perfeziona, adeguandosi sempre meglio all'esemplare divino, dagl'infimi gradi della realtà naturale fino all'anima razionale dell'uomo. Anche nella natura bruta c'è una oscura volontà di esistere, di conformarsi a ragione e di amare; questa volontà si fa sempre più luminosa e consapevole nella vita vegetativa, poi in quella sensitiva, e finalmente

nella vita razionale. La Trinità culmina nella vita divina, che chiude il processo ascensionale dello spirito. Ma questo a sua volta non è che una riproduzione del precedente cammino discensionale, per cui la Trinità divina si comunica al mondo nell'opera della creazione.

Un problema molto importante a cui l'idea della creazione ci conduce è quello dell'origine del male. Donde il male, se tutte le cose sono state create da Dio? È possibile che Dio, principio di ogni bontà, abbia posto in esse il male? A questo problema dà un potente rilievo la crisi del manicheismo, intensamente vissuta da Agostino. Pei manichei, il male s'impersona in un principio opposto a Dio e da lui indipendente; ma così, essi non soltanto annullano l'unità di Dio, ma tolgono anche ogni responsabilità del peccato all'uomo, facendone lo strumento passivo di una potenza superiore. L'errore dei manichei, che si rivela ad Agostino dopo un lungo travaglio, consiste nell'avere attribuito al male un'esistenza positiva: bisogna invece, per lui, attribuirgli un valore negativo, quello di un non-essere, nel senso che è un venir meno alle ragioni dell'esistenza poste dalla divinità. Dio, che è somma bontà, in quanto crea gli esseri, li fa partecipi del bene; nessuno in quel grado eminente che è a lui proprio, perchè nessuno possiede l'essere pieno e sommo della divinità; ma qual più, qual meno, in modo che le nature degli esseri si graduano e, nella loro gerarchia, formano il piano armonico dell'universo. Ma il male, come non è in Dio, così non è essenzialmente nelle creature; alla natura buona delle cose quindi non è contrario se non ciò che non è. Il male non è da natura ma da vizio: è un perdere, per un atto volontario, ciò che di buono esiste nella natura

creata. Quel che esiste, in quanto esiste, è buono; è cattivo solo per quel che deflette dall'essere.

La lotta della carne con lo spirito, che forma tanta parte dell'ascetismo cristiano, riceve in questa spiegazione il suo più alto significato spirituale. Non lo spirito contrasta alla carne, come sostanza a opposta sostanza; poichè la carne, compresa com'è nei piani della creazione, è naturalmente buona; ma lo spirito contrasta a sè medesimo, in quanto si volge alla carne e si fa carnale, distogliendosi dal proprio fine superiore. È falso, dunque, dire che tutti i mali dell'anima provengono dal corpo: perchè la corruzione del corpo, che aggrava l'anima, non è causa del primo peccato, ma pena; e non è la carne quella che ha reso l'anima peccatrice, ma viceversa. La lotta del bene e del male è dunque intima alla coscienza (e non trascendente, come nel manicheismo), avendo la sua radice nella volontà, cioè nello spirito stesso dell'uomo. Anche qui il pensiero agostiniano diverge dall'intellettualismo greco, che aveva anteposto e sovrapposto l'idea oggettiva del male alla volontà, togliendole ogni intima responsabilità dei propri atti.

Ma il problema della volontà si complica nel saldarsi con quello della prescienza e della predestinazione divina. Se Dio conosce anticipatamente tutte le cose, perchè per lui non esiste il futuro; e se il conoscerle non si distingue dal produrle, come può la volontà esser libera nella sua scelta? Non ha essa la propria azione necessariamente condizionata da Dio? A questo problema dà una grande importanza filosofica e storica l'eresia pelagiana, che forma oggetto della polemica di Agostino nell'ultimo periodo della sua vita.

6. L'eresia pelagiana. — Questa si allaccia alla dottrina della negatività del male professata da Agostino. Se il male non è sostanza, ma un nome privo di sostanza, come ha potuto debilitare perpetuamente l'umana natura? Questo è il punto di partenza di Pelagio, che, insieme col suo scolaro Celestio, ne trae con vigore le conseguenze implicite. La dottrina del peccato originale, che presuppone una solidarietà di tutti gli uomini in Adamo, ne viene per la prima sconvolta: ciascuno è responsabile dei propri atti soltanto e non di quelli dei progenitori. Ogni azione nasce infatti dalla piena spontaneità dell'agente, che ha in suo potere il bene e il male. Quindi l'opera buona è merito e lode dell'uomo; anzi in un certo senso dell'uomo e di Dio che, con la grazia che gli ha conferito nella creazione, gli dà la possibilità di volere e di operare; ma l'idea della grazia divina non deve eclissare quella del merito, che è fondata sulla deliberazione autonoma della volontà. Così, per esempio, la possibilità di vedere ci è data da Dio, ma da noi dipende il modo di utilizzarla.

Celestio va molto più oltre. Egli sostiene che Adamo sarebbe morto anche se non avesse peccato; che la sua colpa ha leso lui soltanto e non pure il genere umano; che prima dell'avvento di Cristo vi furono uomini senza peccato; che i fanciulli appena nati sono nella stessa condizione in cui era Adamo prima della prevaricazione; che, nè per la morte di Adamo muore tutto il genere umano, nè tutto risorge per la risurrezione di Cristo.

Queste tesi sono tratte con rigore razionalistico dalla premessa di Agostino; ma sono anche disastrose per il Cristianesimo. Se il peccato di Adamo ha nociuto a lui solo, l'incarnazione del Logo e la sua

opera redentrice sono superflue; se l'azione umana è per sè meritoria, a nulla più serve la grazia divina. Tutto il paziente lavoro della dommatica cristiana sarebbe stato in un attimo vanificato, se le tesi pelagiane fossero riuscite a trovarvi un diritto di cittadinanza. Così si spiega la violenta reazione di Agostino contro di esse, che finisce per travolgere anche il concetto della volontà, da lui precedentemente fondato.

A Pelagio che ammette un'unica grazia generica, impartita nell'atto della creazione, egli risponde che vi è anche una seconda e particolareggiata grazia, presente nei singoli atti, i quali son posti alla mercè di essa. La cooperazione volontaria dell'uomo nel procacciarsi la grazia divina non è negata, ma resa quasi superflua, come generalmente la libertà del volere. Infatti Agostino è spinto ad accentuare, in contrasto coi Pelagiani, l' idea della solidarietà degli uomini in Adamo, e della conseguente schiavitù in cui son caduti e da cui sarebbero incapaci di trarsi fuori con le proprie forze. La deliberazione loro è un atto completamente in facoltà di Dio: il genere umano era condannato per colpa del progenitore; esso formava una *massa damnationis*, dalla quale Dio ha tratto coloro che voleva trarre, mercè la sua grazia. Questa scelta forma la predestinazione, per cui alcuni uomini sono *ab aeterno* chiamati alla salvezza. E perchè gli altri no? son forse condannati *ab aeterno* alla perdizione? Agostino risponde che la prima domanda non è legittima, perchè, pretendere una spiegazione significa voler sondare il mistero del consiglio divino; e, quanto alla seconda, egli nega una predestinazione al male. Eppure, l'appiglio alla dottrina della doppia predestinazione (che avrà molta importanza in tempi più recenti)

è già nella sua concezione: perchè, se alcuni si salvano per effetto di una scelta arbitraria, qual altro fondamento si dà alla dannazione degli altri, senza loro colpa, se non una contraria predestinazione?

Agostino ottenne la condanna dei pelagiani in un primo concilio tenuto a Cartagine nel 411 e in altri successivi; ma la Chiesa si ritrasse sgomenta innanzi alle estreme conseguenze della dottrina del suo difensore. La concezione agostiniana della predestinazione e della grazia non riuscì mai ad acclimatarsi completamente negli ambienti ecclesiastici; ed anzi divenne in seguito un fomite di eresie opposte al pelagianismo, ma egualmente lontane dall'equilibrato « giusto mezzo » seguito dalla Chiesa.

7. Le due Città. — Nella grande opera *Sulla Città di Dio*, scritta dopo il saccheggio di Roma fatto da Alarico, è contenuta la dottrina teocratica di Agostino. Egli contrappone alla città terrena, frutto dell'orgoglio e della superbia, la città divina, fondata sull'amore di Dio. Al piano ideale della sua antitesi, gli eventi erano propizii: mentre egli scriveva, la potenza mondana di Roma era rapidamente travolta, e la Chiesa cristiana elevava più imponente la sua costruzione.

La successione storica delle due città e delle due ere, come la concepisce Agostino, è conforme a quella tracciata da Paolo: prima nasce ciò ch'è animale, e poi ciò ch'è spirituale, prima l'Adamo carnale e poi l'Adamo spirituale: « così, nel genere umano, precede il cittadino di questo secolo, e quindi segue colui ch'è pellegrino nel secolo ed appartiene alla città divina ». Ma egli vede tuttavia un'alleanza superiore delle due città, malgrado la loro antitesi, secondo lo spirito cristiano che aveva creato un

legame tra il seme di Adamo e Gesù. La Città di Dio nasce, in contrasto con quella terrena, nel mondo dello spirito e si svolge con una vita propria, indipendente ed anzi ripugnante ad ogni manifestazione di potenza mondana. Essa ha nel cielo la sua sede gloriosa, e sulla terra è straniera e pellegrina; ma tuttavia anche questo pellegrinaggio forma un elemento necessario della sua costituzione, quindi anche ciò ch'è terreno entra nell'economia dei suoi piani e serve di mezzo e tramite ai suoi fini superiori.

Questa alleanza, con l'idea della subordinazione, che vi è implicita, della città terrena alla città divina, era già in preparazione, mentre Agostino scriveva, nell'assidua attività della Chiesa, volta a subentrare gradatamente, con la sua organizzazione, nei quadri politici e amministrativi dell'impero romano. Essa sarà compiuta nel medio evo, quando, dopo le invasioni barbariche, l'Impero risorgerà come subordinato, almeno idealmente, alla Chiesa. E la costante rivendicazione del papato, nel periodo del suo splendore, di una priorità della Chiesa sull'Impero, avrà nella teocrazia di Agostino il suo fondamento dottrinale.

8. Gli ultimi pensatori dell'Oriente. — Il concilio di Calcedonia del 451 chiudeva l'epoca delle grandi costruzioni dommatiche. Ma le dispute cristologiche si attardavano per un paio di secoli ancora, intorno ad alcune varietà più attenuate delle precedenti eresie, come quella del monotelismo (unità del volere di Cristo), che svolgeva un motivo affine a quello del monofisismo.

Di gran lunga più importante invece è la speculazione mistica, che, al principio del VI secolo s'inizia per opera di un ignoto autore, che si cela sotto

lo pseudonimo di Dionigi l'Areopagita[1]. Questi è uno dei più grandi rappresentanti della mistica cristiana, il cui posto nella storia del pensiero è bene appropriato a quel periodo post-calcedonese, in cui, reso impossibile ogni ulteriore sviluppo della riflessione speculativa, resta come unico rifugio al pensiero l'intuizione mistica, la compenetrazione immediata col divino, che sorpassa, nello slancio dell'estasi, la folla delle minute e ingombranti distinzioni che la teologia dommatica ha creato tra l'uomo e Dio.

L'Areopagita concepisce la divinità neo-platonicamente, come un'essenza ineffabile, a cui nessun attributo positivo può esser conferito e che il pensiero può in qualche modo rappresentarsi solo per mezzo di negazioni di tutto ciò che appartiene al proprio dominio. Ma l'inadeguatezza della ragione pone in moto una più intima e profonda attività intuitiva, mistica, per cui lo spirito si discioglie da ogni impedimento frapposto tra lui e Dio e si congiunge con la divinità da solo a solo. Allora esso penetra nella caligine mistica dell'inconoscibile, in cui rifiuta tutti gli apprendimenti scientifici, ed a cui aderisce in maniera intangibile e invisibile, appartenendo tutto a colui che è sopra ogni cosa.

Anche d'ispirazione schiettamente neo-platonica è la dottrina della creazione intesa come un'emanazione della divinità, dov'è rifuso nuovamente in una sola unità ciò che la teologia cristiana aveva

---

[1] In tutto il medio evo è stato realmente creduto che si trattasse del discepolo di Paolo che porta questo nome. Le sue opere (in numero di 4: *De coelesti hierarchia*; *De ecclesiastica hierarchia*; *De divinis nominibus*; *Mystica theologia*) vennero per la prima volta esibite a conferma di una tesi controversa in una conferenza tenuta a Costantinopoli nel 531 o nel 533. Esse son state scritte indubbiamente dopo quelle di Proclo, di cui rivelano la conoscenza.

pazientemente separato: cioè il processo generativo della Trinità divina e la creazione propriamente detta. Quindi, per l'Areopagita, anche il mondo partecipa della sostanza divina. E lo spazio tra Dio e il mondo si popola di una celeste gerarchia, concepita sul modello di quella neo-platonica, in serie ternarie: in un primo ordine, più vicino a Dio, i santissimi troni, i cherubini e i serafini; al secondo ordine, le potestà, le dominazioni e le potenze; al terzo le sostanze angeliche.

Di questa gerarchia celeste v'è quasi un anticipato saggio terreno nella gerarchia ecclesiastica, che ha anch'essa per iscopo l'assimilazione e l'unificazione con Dio. Così si distribuiscono l'ordine dei pontefici, l'ordine dei preti e quello dei diaconi; i monaci formano una categoria a parte, avente il compito di una isolata congiunzione con Dio.

L'indirizzo dell'Areopagita ha avuto per prosecutore, al principio del VII secolo, Massimo il Confessore. Infine, l'ultimo rappresentante della patristica orientale, Giovanni Damasceno, vissuto nel IX secolo a Damasco, sotto l'impero dei Califfi, ricapitola, in opere riassuntive, tutto il lavoro precedente, presentando così una dottrina già adattata alle esigenze scolastiche della nuova età sopravveniente.

Ma, nel tempo stesso che il pensiero cristiano tramonta in oriente, sorge quello dell'Islam, anch'esso compreso nelle forme e nelle categorie dell'intellettualità greca. L'Oriente si risveglia in una civiltà nuova, che attraversa l'Asia e l'Africa e, pel tramite della Spagna, confluisce nell'occidente europeo, contribuendo a suscitarvi una ricca fioritura di pensiero. Così la trama della cultura s'intesse senza soluzioni di continuità, ciascuna civiltà tramandando all'altra i frutti del proprio lavoro.

CAPITOLO IV

L'ALTO MEDIO EVO E LA SCOLASTICA

1. I risultati della Patristica. — La Patristica ha fissato gli elementi della nuova intuizione cristiana nelle forme logiche del pensiero greco. Essa ha trasformato il primitivo monoteismo giudaico in un monoteismo filosofico, distribuito in una Trinità d'ispirazione neo-platonica, dove il Padre ha i caratteri del Dio di Platone, il Figlio è la Ragione suprema della dottrina aristotelica, lo Spirito è l'anima del mondo degli Stoici. Essa ha concepito questa divinità, alla maniera dei greci, come una realtà sopramondana, principio e modello del mondo sottoposto. E nell'uomo, prodotto più alto della creazione, ha visto, platonicamente, un'immagine della divinità, almeno per quel che v'è in esso di spirituale, mentre la parte corporea della sua natura è terrena e, richiamando lo spirito alle cose mondane, lo distoglie dalla sua vera destinazione. Donde un processo catartico, che, mediante l'opera del Figliuolo di Dio, reintegra lo spirito nella sua dignità divina e annulla il peccato, ricongiungendo l'uomo purificato alla sua fonte.

Ma dentro queste forme greche, e spesso rompendone l'armonica compagine, vive un'intuizione nuova. Il Dio greco era sostanza ideale, oggettiva;

il Dio cristiano è spirito, soggetto, persona. Quindi la sua formazione trinitaria non è l'effetto dell'emanazione di una sostanza, ma una filiazione spirituale, in cui si conserva integra l'attività divina; quindi ancora, il rapporto tra Dio e l'uomo non è una relazione impersonale, metafisica, tra sostanza creante e sostanza creata, ma relazione personale, psicologica, di padre e figlio, che implica doveri e funzioni, per cui la vita umana acquista, in tutti i suoi atti, il carattere di una missione. All'ombra della personalità divina, si forma e si svolge quella dell'uomo, che accentua nel suo svolgimento alcuni motivi spirituali che erano rimasti quasi estranei all'intellettualismo greco: principalmente i valori pratici della volontà, come la fede, la forza costruttiva del sentimento, come l'amore, e in generale tutto ciò che concerne l'uomo interiore, la coscienza. L'idea di quest'ultima manca nella filosofia greca, o è qualche volta raffigurata come uno specchio, che riflette impassibile l'immagine delle cose: nella filosofia cristiana essa è non soltanto testimone ma anche partecipe del dramma dello spirito; in essa e per essa si compiono il peccato e l'espiazione.

2. Gl'inizi della Scolastica. — Questi diversi, e talvolta opposti elementi greci e cristiani fluttuano nel pensiero di Agostino, ultimo grande rappresentante della patristica, cercando invano di comporsi in un unico e armonico quadro. E il dissidio del pensiero agostiniano travaglia tutto il medio evo, che di quel pensiero ha fatto il suo principale nutrimento.

Ma, prima che questo lavoro fruttifichi in un nuovo organismo di pensiero, la storia della filosofia, e della civilizzazione in genere, attraversa un lungo periodo d'involuzione e di squallore. Con le inva-

sioni barbariche e con la caduta dell'impero romano, la cultura dell'occidente sembra per alcuni secoli del tutto sommersa. Esauritesi, anche numericamente, le popolazioni latine, nel diffondersi per l'orbe romano, e sopraffatte dalle masse barbariche, anche il sapere di cui erano depositarie e l'abito scientifico che era loro proprio, si pervertono e si annullano. Ai nuovi, rozzi popoli, risultanti dagl' imbastarditi residui della latinità e dalle orde barbariche accampate sui territorii romani, quella raffinata cultura sarebbe stata troppo inadatta.

Resta però, unica erede e custode della romanità, la Chiesa: che, se nei suoi rapporti col popolo favorisce l' incultura, distogliendo gli animi dalle cose terrene e volgendoli al Cielo, dentro di sè contiene un grande tesoro di sapere, rappresentato dall' immensa mole del lavoro patristico, in cui buona parte anche del sapere antico è raccolta. Un nuovo movimento di cultura non sorgerà che da una elaborazione del materiale offerto dalla Chiesa: di qui l' importanza di Agostino nell'educazione delle nuove generazioni intellettuali, perchè il suo contributo è, sotto tutti gli aspetti, più ricco di quello di ogni altro pensatore cristiano.

Invece, quasi tutti i monumenti della scienza e della letteratura laica sono stati sommersi, e, fino al secolo XIII, in cui comincia l'età dei ritrovamenti, il medio evo non ha che scarsi contatti immediati con l'antichità. Dei grandi filosofi greci esso non conosce che alcune opere logiche di Aristotele, qualche frammento di Platone e qualche commentario dell'età romana (Porfirio, Vittorino, Boezio). La maggior parte delle sue informazioni è attinta ai Padri e alle rozze enciclopedie del VII secolo (quella d' Isidoro di Siviglia) e dell' VIII (quella di Beda il Venerabile), dove son raccolte, con un'ansia di

salvezza che par che impedisca ogni discernimento, le nozioni più disparate.

E quando, in quel generale risveglio di vita europea che s'inizia con l'impero di Carlomagno, vediamo apparire i primi segni di una nuova cultura, noi restiamo a prima vista stupiti nel constatare come il pensiero, che meno di quattro secoli prima aveva raggiunto con Agostino tanta maturità speculativa, ora balbetti quasi le prime nozioni di grammatica e di logica.

Ma, per giudicare al giusto valore questi nuovi segni d'interessamento culturale, noi non dobbiamo considerarli come appartenenti, a guisa di tardi e degeneri epigoni, al ciclo storico testè considerato, ma come i primi segni dell'iniziazione barbarica alla cultura; e la loro stessa rozzezza si spiega assai meglio come un risveglio di curiosità scientifica delle incolte popolazioni sopravvenute, anzichè come un segno di senilità del mondo latino.

Barbari sono infatti, nella maggior parte, gli scrittori di questo periodo; barbarici gl'interessi mentali, i centri di cultura, le opportunità politiche allo spiegamento del loro lavoro. Ma, ciò che anche meglio vale a testimoniarci il carattere nuovo e originale della scienza che sorge, è il suo stesso aspetto esteriore e formale. Essa nasce nella scuola, da un bisogno, saremmo per dire, laico, di addottrinamento: mentre l'antica Patristica, anche se formatasi nelle scuole teologiche, aveva avuto uno scopo e un teatro ben diversi. Il nome di Scolastica, che è stato dato alla filosofia medievale, ha questa origine etimologica e storica; esso acquisterà poi in seguito, come vedremo, quando la nuova scienza avrà preso una propria e ben definita fisonomia, il carattere più intimo di una *forma mentis* distinta dalla Patristica.

I primi dottori che si ricordino sono Alcuino (735-804), maestro di filosofia nella scuola di Palazzo creata per volere di Carlomagno, e Rabano Mauro (776-856) originario di Magonza, che fu scolaro di Alcuino e poi successore di lui nell'insegnamento. In questo periodo si accese anche la prima polemica dottrinale sul vecchio tema della predestinazione. Il monaco Gottschalk, dell'Abazia di Fulda (819-868) rievocò la dottrina della doppia predestinazione, l'una degli eletti, l'altra dei reprobi; ma ebbe per fieri oppositori Rabano e Hincmar di Reims. In questa polemica intervenne anche un altro pensatore, ma di ben diversa tempra, Giovanni Scoto Eriugena, per scantonare in una nuova eresia: Giovanni infatti affermò l'unicità della predestinazione, coincidente per lui con la prescienza divina; però fece consistere il carattere essenziale di essa non nella necessità, ma nella libertà. Dio infatti, per lui, non è causa necessaria e fatale delle cose, come il fuoco dell'ardere, il sole del riscaldare, o coattiva, come la sete del bere, ma libera, come la sapienza del sapiente. Quindi non si può concedere che alcuna causa determinante, buona o cattiva, preceda la volontà dell'uomo. Ma allora, la predestinazione, nel suo significato specifico, è annullata, e non ha altro valore che di una generica capacità al bene che Dio conferisce all'uomo per natura. Tale concezione è assai più vicina a quella di Pelagio che a quella di Agostino.

3. Giovanni Scoto Eriugena. — La figura di questo pensatore[1] campeggia solitaria, sul limitare del

[1] Poco si sa della vita di lui. Nato in Iscozia o nell'Irlanda nell'810, compì gli studi nelle scuole della sua patria. Quando nell'847 egli si recò in Francia, era già una personalità scientifica formata, sicchè ottenne ben presto da Carlo il Calvo una cattedra nella scuola

medio evo scolastico. La sua apparizione è improvvisa, non preparata in alcun modo da un graduale progresso della cultura storica. Mentre gli scrittori contemporanei sono affaccendati a interpretar la logica aristotelica di Boezio e ad apprendere le rozze nozioni enciclopediche di Isidoro, Giovanni gareggia con Agostino e con Dionigi negli ardimenti speculativi, e sorpassa i suoi predecessori nella chiarezza e nell'autonomia razionalistica delle proprie costruzioni. Forse nelle remote scuole della nativa Irlanda si conservava, immune dal generale imbarbarimento, la tradizione patristica, e si tramandava da un maestro all'altro la conoscenza del greco (a differenza di tutto il resto dell'occidente); e Giovanni ne faceva tesoro, ponendosi, per mezzo di essa, a contatto dei grandi Padri orientali, Basilio, Gregorio di Nissa, Dionigi l'Areopagita, Massimo il Confessore. E il suo genio, compiendo in una volta quel lavoro di penetrazione storica e di assimilazione che la comune mentalità scolastica doveva effettuare gradualmente in assai più lungo tempo, precorreva età ancor molto lontane.

Il sistema di Giovanni ha a suo fondamento una intuizione ciclica della realtà, non diversa, almeno inizialmente, da quella che troviamo nelle dottrine dei neo-platonici e della patristica. Il movimento

---

palatina. Venuto in urto con l'autorità ecclesiastica, per aver pubblicato la traduzione delle opere di Dionigi l'Areopagita, senza averla presentata alla censura papale, il papa Nicola I pretese sottoporlo a giudizio di eresia. Non sappiamo se, in seguito alle accuse, egli sia stato costretto ad abbandonare la cattedra; è certo però che il re Carlo non volle consegnarlo all'autorità ecclesiastica e gli serbò il suo favore. Dopo la morte di Carlo il Calvo, scompare dalla storia anche Giovanni, nell'anno 877; si crede da alcuni che sia morto lui pure in quell'anno; da altri che sia stato chiamato da Alfredo a insegnare a Oxford. Delle sue opere, oltre la citata traduzione, ci restano un libro *De divina praedestinatione* e cinque libri *De divisione naturae*.

ciclico ha il suo punto di partenza nella divinità suprema, da cui procedono le potenze sopramondane e per ultimo il mondo; ma questo a sua volta, per mezzo dell'uomo, che compie in senso inverso il cammino percorso dall'opera creativa (elevandosi intellettualmente e purificandosi moralmente), si ricongiunge con Dio.

Questo doppio processo, che forma un unico ciclo, è distinto da Giovanni in quattro momenti. Al primo appartiene la natura non creata ma creante, cioè Dio, da cui procede l'opera creativa; al secondo la natura creata e creante, cioè il Figlio di Dio, che, in rapporto al Padre, è creato, in rapporto al mondo è causa creativa, perchè in lui, come ragione suprema, sono preformate tutte le ragioni costitutive degli esseri creati. Al terzo momento appartiene la natura creata e non creante, cioè il mondo come effetto o prodotto della creazione, in cui si specificano e s'individuano quelle ragioni che sono invece raccolte e unificate nel secondo momento. E il mondo forma per Giovanni anche la terza divisione della Trinità divina, perchè ciò che lo anima e lo santifica è appunto lo Spirito di Dio, che la teologia ortodossa aveva posto in una sfera sopramondana. Per mezzo dello Spirito, infine, dal terzo momento si passa al quarto, quello della natura non creata e non creante, con cui vien designato il ricongiungimento finale del mondo con Dio, che pone termine alla creazione e dà a tutte le cose il riposato godimento dei beni divini.

In questa concezione, la separazione posta dalla Patristica tra la genesi delle persone divine e la creazione del mondo, già molto attenuata dal mistico Dionigi, cade del tutto, e il mondo vien considerato come elemento della sostanza divina. Di qui il carattere panteistico di essa, nel senso appunto che fa

partecipi tutte le cose dell'essenza di Dio, includendo il loro divenire nella genesi stessa della Trinità. Vien meno così ogni distinzione tra Dio e il mondo, o meglio sussiste solo limitatamente, come distinzione tra generante e generato, compresa però nell'unità indissolubile del loro rapporto. Il mondo non è concepibile senza Dio, e Dio non è concepibile senza il mondo: è qui il grande distacco tra il panteismo e il teismo, il quale ultimo fa di Dio un'essenza separata dal mondo, che non comunica ad esso la propria sostanza e che è perfettamente compiuta e sufficiente anche senza la creazione, ridotta così a un atto volontario e libero della sua bontà.

Siffatte conseguenze razionalistiche ed eretiche derivano logicamente dalle premesse metodologiche del pensiero di Giovanni; il quale, dovendo decidere tra il criterio della ragione e quello dell'autorità, opta per il primo, attribuendo alla ragione una dignità più alta; mentre l'autorità, che pur la precede nel tempo, riceve soltanto da essa la sua vera giustificazione. Così Giovanni non teme di andare incontro all'eresia, deviando dal cammino segnatogli dall'autorità dommatica, per seguire la via che la ragione gli addita.

4. Il problema degli universali. — Ben diversamente, per la generalità dei dottori di questo periodo e per la Chiesa che ne favorisce l'insegnamento, l'autorità — della Scrittura, dei dommi, del ministero ecclesiastico — è il primo fondamento di ogni sapere; essa forma un dominio teologico, intangibile, posto al disopra delle comuni controversie dottrinali. La ragione, e con essa la filosofia che ne segue le norme, si giustifica in una sfera subordinata, cioè in quegli argomenti che hanno un'origine

e una portata meramente umana e terrena e che, nell'ordinamento formale degli studi medievali, costituiscono il dominio delle sette arti liberali. La filosofia, com'è stata appropriatamente definita in questo periodo, è ancella della teologia.

Il primo problema filosofico che nasce negli ambienti scolastici e che per due secoli appassiona i dottori medievali, è un problema di logica: quello del valore degli universali o dei concetti che si predicano nei giudizi. Esso nasce dallo studio dei commentari antichi di Porfirio, di Vittorino, di Boezio, alla logica greca. In quest'ultima, come noi sappiamo, le divergenze tra le varie scuole filosofiche avevano portato a una diversità di apprezzamento del valore dei concetti. Per Platone, questi sono idee, cioè essenze per sè sussistenti, che precedono gl'individui ed hanno una realtà sostanziale maggiore di essi. Per Aristotele, i concetti sono forme razionali presenti negli individui e compenetrate con essi: quindi non costituiscono delle sostanze a sè, ma sono elementi o parti di un complesso sostanziale. Per gli stoici e gli epicurei i concetti sono formazioni della nostra mente, che presuppongono la realtà degl'individui e astraggono le note comuni a un gruppo o a un genere di essi; quindi manca loro ogni realtà sostanziale e la loro esistenza segue quella degl'individui.

Queste divergenze tra i pensatori antichi danno luogo a tre correnti di dottrine medievali, che nell'XI e nel XII secolo si scontrano vivacemente l'una con l'altra. Alla concezione platonica corrisponde il realismo, cioè la dottrina che fa degli universali delle sostanze reali, *ante rem* (precedenti gl'individui empirici); a quella stoico-epicurea corrisponde il nominalismo, che considera gli universali come nomi generali, *post rem* (in quanto seguono l'esistenza

degl'individui); alla tesi aristotelica corrisponde il concettualismo, per cui gli universali sono forme esistenti *in re*, cioè immanenti agli individui.

Il realismo, conforme all'indirizzo platonizzante, che la Scolastica mutua dalla precedente speculazione cristiana, forma la dottrina prevalente nelle scuole: esso ha per suo principale fautore, nell'XI secolo, Guglielmo di Champeaux (1070-1121). Il nominalismo, per l'opposta ragione, fa apparizioni sporadiche, ma clamorose, a causa delle sue tendenze eretiche, con Berengario di Tours e Roscellino di Compiègne. Il concettualismo ha un grande rappresentante nel XII secolo, Abelardo.

Nata nelle scuole di logica come un mero esercizio di virtuosità formale, la disputa degli universali doveva ben presto sconfinare nel vietato campo della teologia. Posta infatti la tesi nominalistica, come si spiega più il sacramento dell'eucarestia? È qui che ci si offre il primo sconfinamento teologico, nella polemica tra Berengario e Lanfranco (XI secolo). Per il nominalista Berengario, la consacrazione del pane e del vino non può far sì che quelle sostanze perdano la propria natura e che in esse si trasferisca l'essenza divina: il pane resta pane e soltanto per metafora vien chiamato corpo di Cristo.

Similmente, un chierico di Compiègne, di nome Roscellino, negava l'unità trina di Dio: posto infatti, nominalisticamente, il carattere puramente verbale dell'unità della sostanza divina, egli ne deduceva logicamente il triteismo, e cercava soltanto di mitigarlo, accordando una sola volontà e un sol potere alle tre sostanze separate.

Tuttavia, questi sconfinamenti teologici non formano, nell'età che consideriamo, che delle apparizioni isolate e scandalose. Il nominalismo, come

espressione di un empirismo radicale, e il concettualismo come dottrina dell'immanenza di Dio nel mondo, sono concezioni a cui la coscienza filosofica dell'XI secolo è ancora impreparata. E il preponderante platonismo religioso, nella formulazione che ne ha dato la Patristica, offre ancora una possibilità di accordo al limitato dissidio delle tre tesi logiche. Gli universali, infatti, possono essere considerati, da punti di vista diversi, come *ante rem*, *in re*, e *post rem*, in modo che ciascuna tesi si legittima nella sua sfera particolare: così l'universale *ante rem* è appropriato a Dio, in quanto a lui son presenti i concetti delle cose preesistenti alle cose stesse; l'universale *in re* al Logo divino, poichè egli realizza, attua nella creazione le idee preconcepite da Dio; l'universale *post rem*, all'uomo, il quale forma i concetti delle cose, presupponendo l'esistenza di esse. Questa conciliazione della polemica sugli universali si ritrova in tutti i grandi dottori ortodossi del Medio evo, da Anselmo a Tommaso. Tuttavia nelle tesi, ancora immature, del concettualismo e del nominalismo vi sono dei germi mentali, che germoglieranno nell'avvenire.

5. Anselmo di Aosta. — Quello stesso risveglio che, durante il secolo XI, si osserva negli studi di logica, s'inizia anche nel campo della teologia, per effetto di un medesimo impulso razionalistico. Rinnovatore degli studi teologici è Anselmo di Aosta[1], che, pur accettando il principio dell'autorità, da lui

---

1 Anselmo di Aosta, nato nel 1033, discepolo di Lanfranco nella scuola del Bec, e poi abate di quel chiostro, fu assunto nel 1093 all'alta carica di arcivescovo di Canterbury, che conservò per tutto il resto della sua vita (m. 1109). Sue opere principali sono: *Cur Deus homo? Monologium, Proslogion.*

espresso nella sentenza: *credo ut intelligam*, nondimeno accentua, nei suoi scritti, più l'elemento dell'*intelligere* che non quello del *credere*. Già il titolo stesso di una delle sue opere principali: *Cur Deus homo?* ha un innegabile sapore razionalistico. Anselmo non si dà a ricercare, coi Padri, in che modo la natura divina s'è incarnata, ma si pone un *perchè* antecedente a quel fatto, svolgendo il ragionamento stesso di Dio, in atto di decidere l'invio nel mondo del suo Figliuolo; e afferma che il Verbo s'è incarnato, perchè doveva incarnarsi, perchè la soddisfazione del peccato, nel quale era coinvolta con Adamo tutta l'umanità, non poteva esser data che da un essere solidale con l'uomo nella sua realtà positiva, e intanto superiore a lui, perchè immune dalla colpa; e così continuando, deduce la morte di Gesù, come un atto necessario e razionale, che nulla ha in comune con la passione raffigurata dal sentimento umano.

Ma la massima istanza del razionalismo di Anselmo è la così detta prova ontologica dell'esistenza di Dio, esposta nel *Proslogion*. Egli muove dal concetto di Dio come di quel « Bene di cui non si può pensare altro maggiore » e si chiede se in questo concetto sia implicita l'esistenza di lui. Ora qualunque uomo, anche l'insipiente del Salmo biblico che disse in cuor suo che Dio non è, intende che altra cosa è l'essere soltanto nel pensiero, nel concetto, altra cosa è l'essere anche nella realtà. Ma un bene di cui non si può pensar nulla di maggiore non può esistere nel solo intelletto; perchè, se fosse ivi soltanto, si potrebbe sempre pensare una cosa maggiore, cioè esistente nel pensiero e nella realtà; il che sarebbe in contraddizione con la premessa. Esiste dunque qualcosa di cui non si può pensare nulla di maggiore, nell'intelletto e nella realtà.

Contro l'argomento di Anselmo si sono in ogni tempo accaniti i filosofi. Già un contemporaneo, Gaunilione, obiettava che l'essere nell'intelletto e insieme nella realtà è più che l'essere nel solo intelletto; e, se l'idea di Dio è quivi soltanto, sarà maggiore di tutte, meno che di quella; e spiegava che l'esistenza di Dio tratta da una tale prova può essere raffigurata all'esigenza immaginaria di un'isola, in cui si ripongono tutte le perfezioni, e che non perciò ha una più fondata esistenza reale. Ma a queste e ad altre simili obiezioni, Anselmo poteva rispondere vittoriosamente, che l'esempio dell'isola non calza, perchè l'isola immaginata potrà essere maggiore di ogni altra isola, ma non è cosa « di cui non si può pensare nulla di maggiore »; e quindi per essa l'esistenza non scaturisce dal concetto; mentre per la divinità il caso è ben diverso.

L'argomento di Anselmo è tutt'altro che un sofisma. Posto il concetto di un essere di cui non si può pensar nulla di maggiore, l'esistenza vi è immancabilmente implicita, altrimenti quell'essere non sarebbe il maggiore che si possa pensare. La critica più calzante è invece che esso non è una vera prova, ma un'assunzione immediata, la pretesa dimostrazione essendo già implicita nel presupposto iniziale. E, come tale, esso è nello spirito di tutta la mentalità platonica del tempo, che fa di Dio l'oggetto di una intuizione immediata.

Come si vede dagli esposti esempi, la concezione di Anselmo ha un'intonazione razionalistica spiccata; v'è tuttavia in essa anche un elemento pratico, volitivo, che consiste nel far della verità una *rectitudo*, una normalità del pensiero, che ha il suo modello superiore nella normalità assoluta del pensiero divino. E in questa idea della *rectitudo*, la

conoscenza s'incontra con la moralità, anch'essa intesa come normalità dell'azione, cioè come giustizia.

6. Abelardo e il rinnovamento degli studi nel secolo XII. — Anselmo, sul limitare del secolo XI, ci fa già presentire quel rinnovamento intellettuale che ci si offre nel secolo seguente. Le scuole, sempre più numerose in Francia, in Italia, in Inghilterra, in Germania, cominciano a dare i loro frutti; l'interesse mentale si estende dalle aride quistioni di logica a tutti i rami della filosofia; le fonti patristiche sono sempre meglio studiate e approfondite; anche il barbaro latino medievale si epura e si affina, acquistando talvolta, come nel platonico Bernardo Silvestre, delle eleganze letterarie. Uno spirito d'irrequietezza quasi umanistica fa peregrinare scolari e maestri da una scuola all'altra, avidi, gli uni di sapere, gli altri di controversie e di fama. Le rozze compilazioni enciclopediche dell'alto medio evo cominciano a venire a noia; la curiosità, l'amore del nuovo pongono delle esigenze che prima erano sconosciute; e già si fa strada una certa coscienza orgogliosa del valore dei « moderni », come gli uomini di questo tempo amano chiamarsi, caratteristicamente espressa da un'immagine di Bernardo di Chartres: noi siamo, egli dice, rispetto agli antichi, come dei nani sulle spalle dei giganti: vediamo più di loro, non perchè siamo più grandi o perchè abbiamo la vista migliore, ma perchè, stando sulle loro spalle, ci troviamo più in alto di essi.

Sorgono, da questo rinnovamento dell'ambiente culturale, figure nuove, piene d'irrequietezza, d'insofferenza verso ogni autorità, di ardimenti letterari nuovi, come quella di Abelardo, che tra breve impareremo a conoscere; come quella di Giovanni di

Salisbury, un già moderno gentiluomo inglese, statista, diplomatico, amatore eclettico di belle lettere, che compie un giro sportivo di ben dodici anni per le scuole di Francia, e che, nella sua maturità, raccoglie le memorie giovanili, con arte di elegante conversatore.

Nelle sue manifestazioni più cospicue, il secolo XII è quello in cui si formano e si differenziano i grandi indirizzi mentali in cui si compendia il medio evo: da una parte, con Abelardo e con gli scrittori di *Sentenze* si comincia a organizzare la *Somma* medievale, il microcosmo intellettuale, in cui si riflette tutto il macrocosmo della creazione; d'altra parte, con Bernardo di Chiaravalle e coi Vittorini si delinea quella corrente mistica e ascetica che dà un'impronta profonda e suggestiva alla religiosità cristiana del medio evo; infine, con gli eretici, individui e sètte, si prepara quel fermento cristiano, anti-autoritario e anti-cattolico, che si svilupperà fino alla Riforma.

Abelardo [1] è il primo umanista che emerga, pieno

---

[1] Abelardo, nato nel 1079 al Pallet, nella contea di Nantes, seguì nella giovinezza i più rinomati dottori: dapprima Roscellino, col quale venne poi in aspra quistione; quindi Guglielmo di Champeaux, il cui prestigio cercò di annullare con una pubblica confutazione; ed altri ancora, tra i quali Anselmo di Laon, non meglio da lui apprezzato dei precedenti. Ma egli ha duramente scontato l'esuberanza del suo temperamento. Sono note le vicende del suo infelice amore per Eloisa; ma le sorti dello studioso non sono più liete di quelle dell'amante. Condannato una prima volta in un concilio tenuto a Soissons, nel 1121, continuò, senza troppo preoccuparsene, la sua vita randagia, insegnando dialettica a Melun, a Corbeil, a Parigi (egli è considerato come uno dei fondatori dell'università parigina). Ma, chiamato innanzi a un secondo concilio (tenuto a Sens nel 1141) a rispondere di numerose eresie, non volle o non seppe difendersi; condannato, si ritrattò e finì la sua vita agitata in un chiostro, l'anno seguente. Il racconto pittoresco, vivace, delle sue vicende è contenuto nell'*Historia calamitatum mearum*, il primo documento dell'umanesimo medievale. Le sue opere principali sono: *Dialectica*; *Theologia christiana*; *Sic et non*; *Scito te ipsum*.

di vivacità e d'irrequietezza, sull'appesantito mondo medievale. Uomo di ricchi e svariati interessi mentali, egli ha coltivato la logica, la teologia, l'etica, forse senza lasciare in nessuna di queste discipline tracce molto durevoli, ma imprimendo a tutte un indirizzo razionalistico spregiudicato, che doveva poi fruttificare per opera di lontani seguaci. Così le sue arrischiate applicazioni della dialettica alla teologia gli valsero due condanne dell'autorità ecclesiastica.

La parte più viva della sua filosofia è l'etica. Egli distingue il peccato dal vizio, in ciò che il vizio è un'inclinazione verso il male, mentre il peccato è un consenso dato a quella inclinazione. Quindi la sede del peccato è l'anima; l'azione esteriore non vi aggiunge nulla, di modo che è uguale fare o non fare il male, quando vi si è già consentito nel proprio cuore. L'intenzione dell'agente è dunque il criterio decisivo della discriminazione del bene dal male; i piaceri dei sensi e le suggestioni della carne sono per sè del tutto indifferenti. E Dio, a differenza degli uomini, non guarda gli aspetti esteriori dell'opera, ma l'intimità dell'agente; per conseguenza, coloro che per mera ignoranza rifiutano la fede cristiana, anzi, quegli stessi che, non conoscendo il vero essere di Gesù lo condannarono, non sono colpevoli, perchè il loro atto non procede da intenzione perversa.

Ma lo scritto di Abelardo, che ha esercitato influssi più duraturi sul pensiero scolastico, è una raccolta, dal titolo *Sic et non*, delle principali autorità pro e contro ogni singola tesi teologica, la quale viene così prospettata da due punti di vista antitetici. Abelardo omette di proposito di dare una soluzione delle antitesi, per lasciarne il compito al lettore, che tra le diverse autorità in conflitto dovrà decidere secondo ragione.

Era questo un modo per annullare il principio di autorità nel tempo stesso che gli si accordava il più ampio riconoscimento; e insieme un mezzo efficacissimo per esercitare le menti a ragionare, servendosi delle autorità dottrinali a guisa di fonti e d'illustrazioni. Si spiega così il successo del libro, che forniva un abbondante materiale ai controversisti.

L'iniziativa fu in seguito imitata, pur senza un eguale sottinteso razionalistico, dai maestri di sentenze, tra i quali primeggiano Gilberto Porretano, Pietro il Lombardo e Pietro di Poitiers, che, insieme con Abelardo, furono chiamati dai contemporanei «i quattro labirinti di Francia» per la sottigliezza dei loro ragionamenti. A differenza di Abelardo, i suoi continuatori aggiunsero, all'illustrazione delle varie antitesi, le relative soluzioni; e i loro libri, in particolar modo le *Sentenze* del Lombardo, divennero dei manuali scolastici, in gran voga per tutto il medio evo. Le *Somme* del secolo seguente hanno in essi già il loro repertorio di problemi, con quella particolare impostazione, insieme dommatica e razionalistica, che forma l'aspetto peculiare della scienza medievale.

7. I MISTICI. — Il misticismo che è nello sfondo di tutto il pensiero medievale, per il suo indirizzo dualistico e religioso, ha la sua sede più particolare nell'abazia di S. Vittore, dove s'è formato nel secolo XII una tradizione ininterrotta di studi d'ispirazione mistica, da Bernardo di Chiaravalle, a Ugo e a Riccardo di S. Vittore (designati comunemente col nome di Vittorini)[1].

[1] Le opere di Bernardo di Chiaravalle (1091-1158) che hanno maggiore interesse per la filosofia sono: *De consideratione* e *De gradibus humilitatis et superbiae*. Ugo di S. Vittore (1096-1141), nativo

Il capolavoro della scuola è l'opera *Sui Sacramenti* di Ugo, che ne esprime con la maggiore chiarezza l'atteggiamento fondamentale. Ugo si riallaccia all'intuizione ciclica del neo-platonismo cristiano, per cui la genesi delle cose si compendia in una discesa da Dio nel mondo per mezzo della creazione e in una complementare ascesa del mondo, attraverso l'uomo, per ricongiungersi con Dio. Il carattere ascetico della concezione di Ugo si rivela nella svalutazione del primo momento (la creazione) in rapporto al secondo (la restaurazione). Le scienze, come progressiva elevazione dello spirito a Dio, appartengono all'opera restauratrice, che s'inizia con l'incarnazione del Verbo e si perfeziona con la mistica sacramentale. Di qui risulta che l'ascetismo di Ugo non è una negazione dei beni intellettuali e perciò non diverge dal generale indirizzo intellettualistico della scolastica: anzi, l'itinerario della mente verso Dio che egli traccia, e che sarà riprodotto e perfezionato da altri mistici del secolo seguente, si compendia in una successione di tappe che solo l'intelletto è in grado di descrivere e di percorrere.

Con un'immagine efficace, il mondo è da Ugo rassomigliato al diluvio, e lo spirito umano all'arca di salvezza, così sapientemente congegnata, che per mezzo di essa l'uomo si salva dall'inondazione. Anzi, un ingenuo e minuto allegorismo suggerisce a Ugo l'immagine di due arche, una delle quali è propriamente riposta nel cuore dell'uomo, mentre l'altra, (l'arca mistica) è nella forma stessa della croce, che

---

di Fiandra, insegnò a Parigi nella sede del suo ordine. L'opera sua fondamentale è *De Sacramentis*. Di Riccardo di S. Vittore vanno ricordati: *De preparatione ad contemplationem* e *De contemplatione*.

simboleggia l'inizio, con Gesù, dell'opera della restaurazione e della salvezza, in contrapposizione con quella della creazione, che si sommerge nel mistico diluvio. L'uomo appare qui posto tra due mondi, navigante per un mare infido, tra le opposte sponde della perdizione e della salvezza, ma protetto dalla mistica arca. Questa immagine apparirà, anche ad altri scrittori del Medio evo, altamente suggestiva.

8. Gli eretici. — Le eresie che serpeggiano in questo periodo hanno in generale un'ispirazione ascetica e mistica; in qualcuna di esse però rivive il panteismo di Giovanni Scoto.

Tra le più antiche eresie, quella dei Catari serpeggiava in Aquitania e in Italia fin dal secolo XI e con varie vicende si protrae fino al XIV. Essa arieggia il manicheismo, con la concezione dei due principii antagonistici del bene e del male, e l'ascetismo dei vittorini, con la svalutazione del creato e con l'attribuzione di un principio spirituale all'uomo, sottratto al destino caduco delle cose create e causa attiva della purificazione.

Meno dissidente con le premesse filosofiche del Cristianesimo, ma egualmente ostile alla sua pratica organizzazione, è l'eresia dei Valdesi, che prende il nome (ma non l'origine, che è anteriore) da Pietro Valdez, agitatore del popolo di Lione durante la lotta tra Alessandro III e gli antipapi. Insieme coi Catari, i Valdesi affermano che la Chiesa romana non è la Chiesa di Cristo; negano l'efficacia dei sacramenti impartiti da ecclesiastici impuri; ma, a differenza dei primi, che esaltano il lavoro, essi predicano la povertà e fin l'accattonaggio, come prove di umiltà. In luogo del battesimo impartito con acqua,

gli uni e gli altri praticano il *consolamentum*, imposizione delle mani sul capo, fatta dai Perfetti [1].

Una figura di riformatore visionario è quella di Gioacchino da Fiore [2], « lo calavrese abate Giovacchino — di profetico spirito dotato », che Dante ci ricorda. Da un lungo e complicato computo genealogico, ma in realtà dagli spunti antichi e recenti della dottrina trinitaria, Gioacchino traeva una partizione della storia in tre età, quella del Padre, del Figlio e dello Spirito. Nella prima si vive sotto il rigore della legge; nella seconda, sotto il favore della grazia; nella terza, nella pienezza della grazia. Le tre età sono anche caratterizzate, rispettivamente, come quella della servitù schiavistica, della servitù filiale e della libertà.

Un motivo analogo, ma con più forte accentuazione panteistica, è nella dottrina di Amalrico e dei suoi seguaci, i quali sostenevano anch'essi che le persone della Trinità indicano solo le tre diverse forme dell'attività di Dio nel mondo, cioè le tre storiche età del Vecchio Testamento, del Nuovo, e infine quella dello Spirito, che appena si apriva, e di cui davano un primo saggio, affermando che fuori di questo mondo non c'è nulla, e che già qui sono

1 I Patarini esprimono, però in seno alla Chiesa, esigenze religiose affini. La loro setta fu originariamente formata dal clero minuto milanese in lotta con l'alto clero, ed ebbe il massimo sviluppo durante la lotta intrapresa da Arnaldo da Brescia contro i papi Innocenzo II ed Eugenio III.

2 Gioacchino da Fiore, nato verso il 1132, cominciò da laico la sua predicazione; in seguito divenne frate cistercense e abate di Corazzo; ma, scontento del rallentato costume monastico, volle fondare un più rigoroso ordine nella Sila, in un luogo selvaggio chiamato Fiore. Le sedi dell'ordine divennero presto numerose, ma all'iniziativa di Gioacchino venne a poco a poco meno il favore papale; e il riformatore, tenuto per santo nel secolo XII, fu condannato come eretico nel seguente.

nell' inferno quelli che non vivono nella verità, mentre il paradiso è attualmente in possesso di coloro che la conoscono.

Questi sporadici, ma ripetuti tentativi d' invertire il valore delle persone della Trinità sono molto interessanti. Noi abbiamo già visto che la teologia nicena, in opposizione con la filosofia neo-platonica secondo la quale la sostanza divina si attenua nelle sue emanazioni, affermava l'eguaglianza del Figlio e dello Spirito rispetto al Padre, dando così un carattere più spirituale alla generazione divina. Ma, poichè è proprio dello spirito, non soltanto di conservarsi nelle sue opere, ma anche di svolgersi e di progredire, gli eretici di cui abbiamo testè parlato tendono a completare quel capovolgimento di valori che il più antico cristianesimo aveva già iniziato in confronto del pensiero antico. Certo, non è che una tendenza: se noi chiediamo a Gioacchino quale sia la terza e più progredita età storica, corrispondente al regno dello Spirito, egli ci dice che è l'età dell'avvento degli ordini monastici; ciò non toglie tuttavia importanza a questa assunzione nuova dell' idea del progresso nella storia [1].

[1] Un altro eretico del secolo XII è David di Dinant, lontano seguace di Amalrico, che affermava, panteisticamente, l'unità essenziale di tutte le cose e la loro identità con Dio.

CAPITOLO V

LA MATURITÀ DELLA SCOLASTICA

1. La cultura nel secolo XIII. — Fino al secolo XII, come sappiamo, la preparazione mentale degli scolastici di occidente si è formata quasi del tutto sui Padri della Chiesa e su alcuni scrittori della bassa latinità, che hanno conservato qualche scintilla del pensiero dei classici. L'ispirazione filosofica è essenzialmente platonica, o, con più esattezza, neoplatonica, perchè tale era già quella dei Padri; Aristotele non è che maestro di logica e, come la scienza ch'egli insegna (la sola conosciuta tra le sue opere), non si eleva a una vera altezza speculativa.

Ma già nel corso del secolo XII comincia a rivelarsi un aspetto nuovo della personalità di Aristotele, mercè la graduale conoscenza delle sue opere fisiche, psicologiche, metafisiche e dei comenti antichi e moderni intorno ad esse. Il pensiero occidentale riprende contatto con la filosofia classica per due vie egualmente importanti: da una parte, mediante i filosofi arabi e i loro traduttori ebrei; dall'altra col recupero dei testi greci originali, reso possibile dai più frequenti rapporti col mondo bizantino nell'età delle crociate.

La Spagna, come il paese in cui erano in contatto la civiltà araba con quella europea, è stata uno dei centri più importanti di scambi intellettuali. Quivi, sotto gli auspici dell'arcivescovo Raimondo di Toledo, si è formato un vero e proprio collegio di traduttori di opere aristoteliche dall'arabo. Gerardo da Cremona, Giovanni Ispano, Domenico Gundisalvi sono stati, tra quelli, i più laboriosi. Un altro centro di rapporti arabo-latini è stata la corte di Sicilia, dove l'imperatore Federico II, cultore egli stesso di filosofia, stipendiava dei dottori, tra i quali Michele Scoto, per tradurre opere greche e arabe.

Il lavoro di traduzione si accelera e si estende in tutto il secolo XIII, facendosi migliore e più fedele, mercè la diretta conoscenza del greco e il possesso dei testi originali, in seguito alle crociate, e particolarmente all'espugnazione di Costantinopoli, per opera dei francesi e dei veneti. Tra i traduttori dal greco si ricordano Ermanno tedesco, Bartolomeo di Messina e, più importante di tutti, Guglielmo di Moerbeke, amico e collaboratore di Tommaso d'Aquino, che intraprese una revisione di tutte le opere di Aristotele nel testo greco, e la traduzione di quelle tra esse che erano ancora sconosciute (come la *Politica*, che gli arabi non possedevano). Il lavoro di Guglielmo (svoltosi tra il 1260 e il 1269) servì poi di base al comento critico e letterale di Tommaso e valse a liberare il pensiero cristiano dalla soggezione verso gl'interpreti arabi.

Ma Aristotele, appena conosciuto nell'imponenza della sua opera, non si eleva di un tratto a *princeps philosophorum*. Vi è una corrente indigena assai potente di agostinianismo neo-platonico — in sostanza, tutta la tradizione del pensiero fino al secolo XII — che contrasta con vivacità al detronizzamento dei

suoi autori, pur facendo parziali concessioni alle dottrine aristoteliche e accogliendo i loro problemi e il loro linguaggio. V'è inoltre un'opposizione anche più grave contro lo Stagirita, suscitata dal fervore religioso e mistico, che minaccia di travolgere la fortuna stessa della filosofia, come già era accaduto presso gli arabi.

L'ostilità contro la cultura s'incanala, all'inizio, nel movimento francescano, espressione più schietta della nuova fioritura del sentimento religioso. E l'avversione all'intellettualismo dominante nelle scuole vi appare tanto più efficace, quanto meno essa appare a sua volta, almeno al principio, viziata dall'intellettualismo. È moto di popolo, non di dotti; questi sopravvengono solo più tardi, mutando il senso delle primitive negazioni della scienza umana. Ma per Francesco, il saper tutte le lingue, tutte le scienze, tutte le scritture, non è stato di perfetta letizia. Questa può consistere soltanto nella negazione di ogni superbia umana, nell'umiltà, come pratico riconoscimento della fratellanza e identità di tutti gli esseri creati, che vengono così ad animarsi tutti egualmente, per elevare un medesimo inno al Creatore. Una leggera deviazione in senso intellettuale, e questo atteggiamento diviene un misticismo panteistico; ma per Francesco l'unità degli esseri non ha che un valore pratico, come umiliazione dell'orgoglio dell'uomo che si afferma primogenito della creazione; essa si fa strada non per mezzo del ragionamento, bensì con la pratica evangelica della povertà e della carità, che ristabiliscono la solidarietà delle creature, già rotta dalla superbia. Quindi l'abbassamento dell'uomo non implica mortificazione e pessimismo, ma reintegrazione di uno stato ingenuo di purezza e di semplicità, in cui

tutto ciò che è da Dio torna egualmente a Dio. La vita dell'uomo e di tutti gli esseri creati diviene così una lode perpetua del creato: è qui l'intimo senso della letizia francescana.

Ma nell'ordine fondato dal povero di Assisi, queste idealità non si conservano con tanta purezza. Già le fiere lotte tra gli elementi più rigoristici, che nella povertà vedono la prima condizione dell'umiltà, e gli elementi più propensi a mondanizzarsi, ci rivelano l'insufficienza di una regola, esternamente imposta, a creare una disposizione di spirito, che non può essere se non spontanea. Anche in rapporto all'indirizzo intellettuale, che qui c'interessa, la primitiva rinunzia a ogni sapere scientifico si converte ben presto, sotto la spinta del generale movimento degli studi, in una forma di sapere, che teorizza l'antica pratica francescana e così le toglie il suo primitivo significato. La volontaria incultura si converte in una critica dialettica della cultura, cioè in uno scetticismo filosofico; il congiungimento immediato con la natura e con Dio, in una forma di misticismo neo-platonico.

A questo mutato atteggiamento risponde, anche sotto l'aspetto pratico, una propaganda vivace per la conquista dei maggiori centri di cultura. Noi vedremo i francescani in lotta coi secolari e con l'ordine rivale dei domenicani per l'accaparramento delle cattedre e per il primato delle rispettive scuole, e alcuni episodi di quella lotta presenteranno un alto valore filosofico. Ma, anche convertiti agli studi mondani e divenuti seguaci di Aristotele, i dottori francescani conserveranno tutti un'impronta mentale che ci ricorda il carattere originario del loro ordine: essi importeranno nell'intellettualismo dominante del secolo (a cui pure faranno

omaggio) un elemento anti-intellettualistico ineliminabile, che sarà col tempo una delle maggiori forze disgregatrici della scolastica.

Il periodo della reazione contro Aristotele culmina con la condanna delle opere dello Stagirita, decretata da Innocenzo III nel 1210, insieme con quella degli eretici del secolo XII, Amalrico e David di Dinant. Ma il papato, anche nell'apogeo della sua potenza, non può durevolmente contrastare il movimento intellettuale del secolo; e dopo alcuni anni, per opera di un papa altamente benemerito della cultura, Gregorio IX, prevale il consiglio più mitigato di limitare la condanna dei libri aristotelici « fino a quando siano espurgati e corretti ». Nell'intenzione del papa la revisione doveva essere effettuata da una commissione di dotti da lui nominata; in realtà essa è stata opera di tutta la speculazione filosofica del secolo, e in particolar modo del più grande dottore domenicano, Tommaso d'Aquino, che nel suo sistema ha, si può dire, cristianizzato Aristotele.

Teatro del nuovo movimento filosofico sono le università, la cui storia si confonde con quella della cultura. Tra tutte primeggia quella di Parigi, costituitasi verso la fine del secolo XII, e che, nel XIII, diviene il centro della vita intellettuale del medio evo e la figliuola prediletta della Chiesa. Quivi i due ordini, francescano e domenicano, ottengono proprie cattedre a cui destinano i loro più dotti gregari, e si lanciano con tanto ardore nell'insegnamento delle scienze profane, da provocare una reazione violenta dei maestri secolari, la quale si aggrava con un conflitto di dottrine, che tra breve studieremo.

Emula dell'università parigina per il primato filosofico diviene quella di Oxford, dove riesce a

ottenere la prevalenza l'ordine francescano, mentre a Parigi, per merito di Tommaso, trionfano i domenicani. E l'antagonismo dei due ordini ha avuto il suo riflesso nelle due università, dopo che in quella di Oxford si è rivelato un pensatore degno di competere con Tommaso, Duns Scoto. Sul modello di queste prime università, numerose altre ne vengono fondate, da papi e da imperatori, gareggianti tra loro per il primato anche della cultura, a cui presto si aggiungono i Comuni, che, in siffatte istituzioni, vedono un mezzo efficace per accrescere il loro nascente prestigio.

2. La filosofia degli arabi e dei giudei. — Prima di vedere quale intrinseco movimento di pensiero corrisponda a questa grande attività culturale, è opportuno dare uno sguardo alle nuove fonti che arricchiscono il patrimonio filosofico medievale. Noi già conosciamo i grandi sistemi antichi, i cui testi vengono in buona parte riscoperti nei secoli XII e XIII; ci resta a dare qui un cenno dei comenti arabi e giudei, che assorgono spesso all'importanza di concezioni originali e che costituiscono pei dottori scolastici un ricchissimo materiale di lavoro.

La filosofia degli arabi ha avuto uno sviluppo analogo a quello del cristianesimo. Essa è sorta come interpretazione speculativa del Corano, utilizzando le categorie logiche del pensiero greco; e, poichè la sua formazione è avvenuta nei centri stessi della patristica orientale e della filosofia neo-platonica, essa ha avuto un processo più rapido, avendo potuto più direttamente utilizzare le fonti necessarie del suo lavoro. Il suo sviluppo si compie in tre secoli, dal IX al XII, durante i quali si viene distaccando

sempre più nettamente dagl' interessi religiosi, fino ad assumere un' insegna filosofica del tutto aconfessionale. I suoi maggiori rappresentanti sono Alkendi (IX secolo), Alfarabi (X secolo), Avicenna (XI), Averroè (XII), i quali si atteggiano tutti a comentatori e interpreti di Aristotele; ma poichè tra le opere dello Stagirita sono andati confusi due scritti di schietta ispirazione neo-platonica (la *Theologia* e il *Liber de Causis*), il loro aristotelismo è in realtà un neo-platonismo, che s' innesta direttamente sulle speculazioni dell'età ellenistica.

Fermiamoci un momento su due dei pensatori nominati, che hanno avuto un più largo seguito nel mondo occidentale: Avicenna ed Averroè. Il primo[1] è un interprete libero di Aristotele, che cerca di conciliare le esigenze filosofiche con quelle della religione. Egli così accetta la dottrina aristotelica dell' intelligenza, ma vuol salvare l' immortalità dell'anima, e quindi il suo destino ultra terreno, fondandosi sulla distinzione tra l' intelletto agente e l' intelletto possibile: l'uno appartiene propriamente a Dio e si comunica solo temporaneamente all'uomo; l'altro appartiene all'uomo, che per mezzo

---

[1] Avicenna (Ibn Sinâ) nacque nel 980 nella provincia di Bokhara, di cui il padre era governatore. Ingegno precocissimo, a 18 anni si distingueva già per un vasto e solido sapere; a 21 iniziava la sua attività di scrittore egualmente celebrata nel campo della filosofia e della medicina. Egli coprì anche importanti cariche pubbliche, come quella di visir; ed è meraviglioso come, tra le molteplici cure della vita pubblica, tra i torbidi di un'età agitata e in una vita relativamente breve (morì nel 1037 a 57 anni) egli abbia potuto compiere lavori scientifici sterminati, come il *Canone di medicina*, due grandi opere filosofiche: *La Guarigione* (una enciclopedia in 19 tomi) e *La salvezza*, riassunto della precedente, diviso in tre parti, ed altre opere perdute. Il *Canone* e vari estratti delle opere filosofiche furono tradotti in latino alla fine del XII secolo.

di esso si congiunge durevolmente a Dio dopo la morte del corpo, senza tuttavia perdere, in questo congiungimento, la sua individualità umana. La struttura generale del sistema di Avicenna è quella del sistema neo-platonico delle emanazioni.

Averroè [1], a differenza di Avicenna, si atteggia a puro e fedele comentatore di Aristotele, in cui vede non soltanto il filosofo per eccellenza, ma la stessa Ragione incarnata. Pure, il suo Aristotele contiene, come s'è già detto, degli elementi spurii, che rendono molto relativa la sua fedeltà. Quel che però realmente lo differenzia da Avicenna è la mancanza di ogni preoccupazione di carattere teologico e religioso; anzi, per questo riguardo, il suo sistema tronca alla radice ogni speranza d'immortalità individuale. Quell'intelletto potenziale, infatti, che Avicenna lasciava in retaggio all'uomo, per Averroè invece è, non meno dell'intelletto agente, separato dall'anima, alla quale non appartiene di proprio che una sorta d'intelligenza spuria, non diversa, se non per grado, da quella che posseggono gli animali inferiori.

Così l'intelligenza è fatta estranea all'anima e non le si comunica che temporaneamente, con una divina fulgorazione dall'alto, nell'atto in cui l'anima effettivamente pensa e medita; ma se ne diparte poi,

---

[1] Averroè (Ibn-Roschd), nato nel 1126 a Cordova, dove il padre e l'avo avevano occupato alte cariche nella magistratura, studiò dapprima teologia positiva e giurisprudenza, quindi matematica, medicina e filosofia. Anch'egli, come i suoi maggiori, esercitò funzioni di giudice ed altre importanti cariche pubbliche. Introdotto nella corte degli Almoravidi, ne godè l'amicizia per qualche tempo, ma poi fu vittima dello sfavore che, a lungo preparato dalle fanatiche sètte mussulmane, colpì la filosofia per l'irreligiosità delle sue dottrine. Relegato, morì in esilio nel Marocco, a 72 anni, nel 1198. I suoi scritti hanno per la maggior parte forma di comento alle opere di Aristotele.

sì che all'anima non resta che una funzione vegetativa e sensibile, costituente la forma del corpo e destinata a dissolversi con esso. L'uomo è in tal modo reso un ricettacolo meramente passivo e impersonale di un pensiero che non gli appartiene e che si pensa momentaneamente in lui. L'averroismo, che crede di essere un ritorno al testo e allo spirito della filosofia aristotelica, annienta invece fin l'ultimo residuo di quell'immanenza della divinità nell'uomo, che questa portava con sè; esso è il pieno trionfo del tema emanazionistico della filosofia neo-platonica, per cui il pensiero s'irradia come una luce irriflessa, da un principio superiore.

Ma, se per questo riguardo l'umanità è degradata, per un altro essa ottiene una parziale reintegrazione, se non nelle individualità che vivono in essa, almeno nella sua realtà complessiva. Infatti, l'intellezione, pur non essendo opera dell'individuo umano, richiede, per il suo compimento, sempre l'esistenza di un tale individuo: ciò vuol dire che l'eternità della specie umana è implicita nell'eternità divina dell'intelligenza. Muoiono i singoli uomini, ma questi trasmettono agli altri la propria funzione di tramiti del pensiero; come custode di un deposito divino, l'umanità viene elevata a un'alta missione spirituale, mentre pareva degradata alla bruta animalità.

Affine alla filosofia degli arabi e d'ispirazione egualmente neo-platonica, è quella degli ebrei, che ha offerto alla meditazione degli scolastici due grandi opere: il *Fons vitae* di Avicebron (Ibn Gebirol, dell'XI secolo) e la *Guida degli smarriti* (*Doctor perplexorum*, nella traduzione latina) di Mosè Maimonide (del XII secolo). L'una e l'altra opera sono concepite secondo il modello dei sistemi emanazio-

nistici; ma la prima di esse introduce nella triade suprema un elemento nuovo, al di sopra dell'Intelligenza e dell'Anima, cioè la Volontà al posto dell'Uno di Plotino: così tutto il sistema delle emanazioni viene trasformato e innovato, perchè la causalità spontanea e libera del volere si differenzia profondamente dalla produttività naturale e necessaria della Causa prima dei neo-platonici.

3. La filosofia dei francescani. — Le principali correnti del pensiero scolastico nel secolo XIII possono essere aggruppate e prospettate nel modo seguente. C'è un primo indirizzo che, pur facendo concessioni ad Aristotele, resta fedele alla tradizione agostiniana e platonica dei secoli precedenti: esso è rappresentato in particolar modo dai dottori francescani. Un altro invece, che ha per fautori i domenicani, accetta in pieno l'aristotelismo e si sforza d'interpretarlo secondo l'ortodossia cristiana. Un terzo, che gode il favore di alcuni dottori secolari, è incline all'aristotelismo nell'interpretazione di Averroè, cioè infetto di eresia.

La scuola francescana si pone contro la sua rivale, come depositaria della tradizione medievale, pur avvivandola col nuovo contributo speculativo. Essa accetta il procedimento razionalistico degli aristotelici, ma, al di sopra della ragione, pone con Agostino una facoltà intuitiva più alta, appropriata alla conoscenza delle cose divine. Dio, al quale l'aristotelismo perviene per una via faticosa di acquisizioni empiriche, è per essa l'oggetto di un'apprensione intellettuale immediata: è il primo cognito, nella cui luce tutte le rimanenti cose sono conosciute. Sta qui l'appiglio al misticismo francescano, che non sconfessa l'opera della ragione, ma rappresenta

una meta più alta, sopra-razionale, dell'attività dello spirito.

Altre differenze tra le due scuole sono anch'esse fondate sull'originaria opposizione tra il sistema platonico e quello aristotelico. Pei francescani come pei domenicani, il conoscere è un ricevere le forme intellettuali e sensibili degli oggetti; ma i primi negano il principio aristotelico che ogni conoscenza proceda dal senso e che l'anima sia all'inizio una *tabula rasa*: essi professano la dottrina platonica delle idee innate, che sono nell'anima indipendentemente dai sensi. E, mentre gli aristotelici considerano l'anima come forma, cioè come parte di una sostanza, che ha bisogno del corpo per formare una sostanza completa, essi fanno, platonicamente, dell'anima una sostanza che sta a sè, indipendentemente dal corpo. Questa divergenza pone agli uni e agli altri un diverso compito: agli aristotelici, di spiegare come mai l'anima, essendo pura forma, possa sussistere senza il corpo, come la religione cristiana esige (e vedremo in che modo essi risolveranno il problema); ai platonici francescani di giustificare, di fronte all'aristotelismo, come l'anima sia una sostanza compiuta, e non già una mera forma. In risposta, essi, accettando dai loro avversari il principio che una sostanza debba esser composta di materia e forma, attribuiscono all'anima una materia propria, distinta da quella del corpo.

E, nella partizione delle facoltà dell'anima, mentre gli aristotelici accentuano il valore dell'attività teoretica, i francescani, conforme a una tradizione di pensiero che ha i suoi addentellati in Agostino e in Anselmo, accordano una specie di primato all'attività pratica, alla volontà: ciò che li porta a restringere i confini della filosofia, per accrescere la

sfera della teologia (dove si tratta di verità rivelate che esigono un consenso pratico, una credenza).

Questi principii differenziali della scuola francescana hanno un'attuazione e uno sviluppo ininterrotti durante il secolo XIII, da Alessandro di Hales (il primo dottore che ha iniziato l'ordine dei minori agli studi filosofici), a Bonaventura di Bagnorea, e finalmente a Duns Scoto, che è il rappresentante maggiore della scuola.

In Bonaventura [1] noi troviamo, insieme con gli esposti principii, molto sviluppato l'aspetto mistico del sistema. Egli prende le mosse da un concetto enunciato da Agostino, secondo cui la creatura del mondo è nel complesso quasi un libro in cui riluce e si legge la Trinità che l'ha creata, con un triplice grado di espressione, cioè *per modum vestigii, imaginis et similitudinis*. Il vestigio si trova in tutte le creature, anche inanimate; l'immagine solo in quelle intellettuali; la similitudine nelle sole deiformi. V'è perciò nella stessa creazione quasi una scala per salire a Dio: delle cose, alcune essendo vestigi, altre immagini, altre similitudini, bisogna che noi, per raggiungere l'alto destino che ci è assegnato, attraversiamo questi diversi gradi, e cioè, movendo dal vestigio (il mondo corporeo e temporale ch'è fuori di noi), entrando nel nostro spirito (ch'è immagine di Dio), procediamo verso la realtà eterna che ci

[1] Giovanni Fidanza, nato a Bagnorea in Toscana nel 1221, entrò a 22 anni nell'ordine francescano col nome di Bonaventura, impostogli dallo stesso Francesco. Studiò a Parigi con Alessandro di Hales, e poi col successore di questi, Giovanni della Roccella; nel 1253 fu a sua volta nominato professore in quella università; nel 1256, generale dell'ordine. Morì nel 1274. Egli ha, come la maggior parte dei suoi contemporanei, composto voluminosi comenti ai libri delle *Sentenze* del Lombardo. I suoi scritti mistici sono il *Breviloquium*, l'*Itinerarium mentis in Deum* e il *De reductione artium ad Theologiam*.

trascende, per diventare deiformi. Questi gradi di ascensione formano un *itinerarium mentis in Deum*: ecco il motivo mistico per cui il pensiero francescano del secolo XIII si riallaccia al misticismo dei Vittorini del secolo precedente.

4. La filosofia dei domenicani. — L'aristotelismo ortodosso è eminentemente rappresentato da Alberto Magno [1] e da Tommaso d'Aquino [2]. L'uno e l'altro hanno compiuto un grande lavoro non soltanto di assimilazione delle opere di Aristotele, ma anche di sostanziale rielaborazione, per piegarle a un significato cristiano, a cui erano molto meno consentanee che non quelle di Platone. Basti qui ricordare che la dottrina dell'immortalità dell'anima, essenziale all'ideologia cristiana, vi è criticata e negata.

La filosofia di Tommaso, a cui limitiamo il nostro esame, come all'espressione più matura dell'indirizzo

---

1 Alberto di Bollstadt, nato nel 1193 (o nel 1205), studente a Padova negli anni giovanili e poi reclutato nell'ordine dei domenicani, fu maestro di filosofia a Colonia e a Parigi. Tra i suoi scritti, oltre a numerosi comenti ad opere di Aristotele e a trattati di fisica (temi da lui prediletti), possiamo qui ricordare: *Metaphysica*; *Summa theologiae*; *De anima*; *De unitate intellectus*; *De quindecim problematibus*.

2 Tommaso, figlio del conte Landolfo d'Aquino, nacque nel 1225 (o nel 1227). Fu educato dapprima nel convento di Montecassino, poscia a Napoli, dove compì il suo noviziato nell'ordine dei domenicani, infine a Colonia, nel tempo in cui v'insegnava Alberto, di cui fu scolaro. Divenuto a sua volta insegnante di filosofia e teologia, andò peregrinando (com'era costume dei maestri dell'ordine) per le maggiori università europee; e al suo soggiorno a Parigi è legato il ricordo delle più grandi lotte universitarie e dottrinali del secolo XIII. Da Napoli, sua ultima residenza universitaria, Tommaso si accinse nel 1274 a compiere un viaggio a Lione, per partecipare a un concilio indetto in quella città; ma, colto da malore lungo la via, morì nel convento di Fossanova, presso Terracina, il 7 marzo. Le sue opere filosofiche fondamentali sono tre: un *Comentario* alle *Sentenze* del Lombardo, la *Summa contra Gentiles* e la *Summa theologiae*; nonchè numerosi opuscoli filosofici.

inaugurato da Alberto, si oppone alla concezione agostiniana (ispirata a sua volta a Platone) secondo cui l'anima riceve immediatamente, per illuminazione divina, le verità eterne, senza soccorso dei sensi. Il temperamento aristotelico di Tommaso si rivela nell'attribuire alla sensibilità il valore di un punto di partenza necessario del processo conoscitivo. L'anima non intende nulla senza i sensi: questi son tramiti tra le cose e l'intelletto, ricevendo dalle cose le immagini e comunicandole all'intelletto, il quale ne astrae le forme intelligibili, cioè gli elementi concettuali. Alla domanda, se la verità sia nel senso, Tommaso risponde che essa non si rivela che all'intelletto, ma per mezzo del senso: solo l'intelletto può giudicare della proporzione tra il fantasma sensibile e la cosa, e quindi adeguare a sè quest'ultima: in una siffatta adeguazione consiste per l'appunto la verità.

Ma il problema dell'intelletto, o meglio dell'anima intellettiva, dà luogo a difficoltà gravi, già segnalate dai comentatori di Aristotele e risolte da Averroè in un senso che contrasta con le esigenze religiose del cristianesimo. L'intelletto s'intrinseca con l'anima e fa tutt'uno con essa, oppure è una essenza separata che si comunica solo temporaneamente all'anima nell'atto dell'intellezione? Questo dubbio nasce non solo dall'interpretazione degli scritti dello Stagirita, ma anche dalla diretta considerazione del modo con cui funziona l'intelletto, in confronto dei sensi. Noi possiamo facilmente convincerci che la sensibilità faccia tutt'uno con l'anima, perchè osserviamo che essa varia da individuo a individuo e che pertanto è appropriata a ciascuno. Ma la funzione dell'intelletto non è comune a tutti gli individui? I concetti intellettuali non s'impongono

a un generale riconoscimento? Averroè risponde a questa domanda, separando l' intelletto dall'anima e facendone un'essenza unica, la quale si partecipa agl' individui restando indivisa, come la luce del sole che colora gli oggetti, senza frazionarsi, e permanendo nella sua fonte. E nello stesso modo che, se si tolgono i corpi illuminati, non resta che l'unica luce del sole, così dopo la morte dei singoli uomini, non resta che un' intelligenza unica, perpetua e incorruttibile. Ma ciò significa negare che l'anima individuale sia immortale.

Tommaso invece vuol salvare l' immortalità dell'anima, pur restando fedele all'aristotelismo. Egli oppone ad Averroè che l' intelletto, nella sua funzione, non è raffigurabile al sole che illumina gli oggetti: se così fosse, noi non potremmo mai avere un soggetto intelligente, ma solo un oggetto inteso (cioè illuminato dalla mente). Perchè un soggetto intenda, bisogna che il principio intelligente sia soggettivato, cioè intrinsecato con l'anima. Quindi non v' è un intelletto unico, ma vi sono tante anime intellettive, quanti individui umani.

Però l'aristotelismo incalza: posto anche che esistano queste anime intellettive, non essendo esse che forme, cioè parti di sostanze, e non sostanze complete, esse avranno sempre bisogno dei rispettivi corpi per poter sussistere: il che vuol dire che, estinguendosi i corpi, le anime mancheranno d' individuazione. A questa nuova difficoltà, Tommaso risponde che l'anima è, sí, una forma, ma eccede talmente per dignità e potenza il corpo, che può distaccarsene (con la morte di esso) senza perdere la sua individualità, che risiede nella propria struttura intellettiva e spirituale. Mentre gli organismi inferiori hanno bisogno di una particolare materia per

individuarsi, l'anima intellettiva invece, che è l'ultima delle sostanze angeliche, è individuata per sè stessa. È questo, nelle sue linee sommarie, il famoso principio tomista dell'individuazione, che ha dato luogo a innumerevoli dispute scolastiche.

Ma dall'esposto concetto dell'anima intellettiva scaturisce ancora un'altra difficoltà. Qual è il rapporto di essa con l'anima sensitiva? Platone ne faceva delle anime distinte; Tommaso invece ritiene che così sarebbe spezzata la personalità umana e compromesso quello stretto rapporto ch'egli ha, dietro le orme di Aristotele, istituito tra i sensi e l'intelletto; e pertanto egli afferma non soltanto che la forma animata sia una sola, ma ancora che la potenza più alta, cioè la razionalità, assuma le funzioni della più bassa. Quindi, mentre gli animali hanno un'anima sensitiva, destinata ad estinguersi col corpo, l'uomo ha un'anima razionale, che presiede alle funzioni intellettuali e sensibili e che, essendo per sè individuata, anche indipendentemente dal corpo, si sottrae alla mortalità di esso ed ha un proprio destino eterno.

L'anima intellettuale a sua volta si distingue, senza però frazionarsi, in due facoltà o potenze, speculativa e pratica, l'una che è volta alla conoscenza della verità, l'altra all'attività morale. L'intelletto pratico forma i giudizi sulla convenienza dell'azione al soggetto, cioè giudica se una data condotta è buona o cattiva, conforme al concetto del bene e del male che l'intelletto speculativo ha il compito di formulare. Di qui la supremazia della conoscenza sulla volontà, della speculazione sull'azione, l'una indicando il criterio che all'altra spetta di seguire. Questa filosofia è pertanto designata col nome di intellettualismo, perchè all'in

telletto subordina non solo tutte le facoltà conoscitive, ma anche le attività pratiche.

L'esposta dottrina dell'uomo, che è la parte più originale e importante del tomismo, s'inquadra armonicamente nel sistema universale della creazione. Al di sopra dell'uomo, vi sono le sostanze angeliche, che sussistono come puri enti razionali, affatto scevri di materia. L'anima umana, in quanto è razionale, è l'ultima delle sostanze angeliche, e insieme la prima delle sostanze mondane, essendo congiunta — sebbene non indissolubilmente — con un corpo terreno. Al di sotto di essa si dispongono, secondo la graduazione gerarchica del neo-platonismo, gli esseri sensibili, vegetativi, inanimati. Questa molteplicità di creature procede immediatamente da Dio, non come defezione della sua potenza (contrariamente a quel che pretendevano i neo-platonici), anzi come affermazione piena di essa, perchè è proprio del soggetto intelligente di moltiplicarsi nelle sue opere. La diversità delle creature, dice profondamente l'Aquinate, non è una decrescenza naturale imposta al Creatore, ma è una molteplicità che vien rappresentata nel suo stesso pensiero, come una saggia distribuzione e graduazione degli esseri, nessuno dei quali potrebbe esprimere da solo la potenza del Creatore, mentre tutti insieme, nel loro complesso armonico, ne danno un'immagine adeguata.

Così l'idea di Dio, che per Agostino era il punto di partenza della filosofia, qui diviene il punto di arrivo, poichè l'esistenza della divinità si argomenta dalla considerazione delle cose create, la cui graduazione e la cui finalità attestano un piano divino del mondo. Giunta all'idea di Dio, come all'idea più alta a cui la ragione possa con le sue forze elevarsi, la filosofia cede il posto alla teologia, cioè alla dottrina della rivelazione e dei dommi cristiani.

5. Le lotte scolastiche. — La filosofia di Tommaso ha dato luogo, fin dal suo primo apparire, ad accanite lotte, in cui s' intrecciavano, ai dissidii dottrinali, le contese per il predominio nell'università di Parigi. Con essa i domenicani vi acquistavano una posizione preminente, che suscitava le gelosie dei francescani e dei maestri secolari. Questi ultimi però, non soltanto non avevano un proprio dottore degno di competere con Tommaso o con Bonaventura, e quindi di contrastare all'invadenza degli ordini monastici, ma erano anche danneggiati dal fatto che, in mezzo ad essi, cominciava a serpeggiare l'eresia averroistica. Il principale rappresentante dell'averroismo latino è infatti un maestro dell' Università di Parigi, Sigieri di Brabante[1], col quale Alberto e Tommaso hanno vivacemente polemizzato.

Al compromesso tomista, in virtù del quale l'anima è nel tempo stesso forma del corpo (quindi soggetta alle vicende di esso) e sostanza per sè individuata (quindi capace di sopravvivergli), Sigieri opponeva, con ragioni aristoteliche, l' impossibilità di far coincidere la forma con la sostanza, cioè la parte col tutto; ed a sua volta egli facendo dell'anima una pura forma legata al destino del corpo, separava da essa l' intelletto, unico mezzo per

---

[1] I documenti della polemica tra Tommaso e Sigieri sono due scritti: *De unitate intellectus* del primo e *Quaestiones de anima intellectiva del secondo*. La vera personalità mentale di Sigieri è stata messa in luce solo recentemente; perfino i contemporanei s' ingannarono intorno ad essa; basta qui ricordare che Dante ha posto l'averroista Sigieri in Paradiso. In base alla ricostruzione storica del Mandonnet, ci si spiega l'oscura fine di Sigieri, che, proscritto nel 1277 dall'università, e poi condannato all' internamento, morì ad Orvieto tra il 1281 e il 1284, assassinato da un chierico semi-pazzo che era al suo servizio.

sottrarre questa divina attività alla mortalità delle cose terrene. E pertanto, al seguito di Averroè, egli spiegava il funzionamento dell' intelligenza secondo l'analogia della luce che si comunica agli oggetti, restando unita nella sua fonte, e postulava l'eternità della specie umana. Le conseguenze eretiche di questo indirizzo erano evidenti: veniva negata l'immortalità dell'anima e, nell'atto stesso, l'origine nel tempo dell'umanità; inoltre, nell'ordine morale, non potendo i premi e le pene esser più distribuiti in una seconda vita, si dava alla virtù e al vizio il significato di valori autonomi, che hanno in sè il proprio premio e la propria pena: a chi opera bene è premio la sua stessa virtù, a chi fa male è castigo il suo stesso vizio.

Questa dottrina fu condannata dal vescovo Tempier di Parigi nel 1277; ma, ciò ch'è interessante notare, è che, insieme con essa, venivano condannate anche alcune proposizioni tomiste, come infette di averroismo. Si manifestava qui il frutto dell'ostilità dei francescani e dei maestri secolari ortodossi contro Tommaso. Tuttavia gli scolari di quest'ultimo riuscirono col tempo a ottenerne la completa riabilitazione; finchè nel 1325, il successo sempre crescente del tomismo ebbe una consacrazione ecclesiastica definitiva, con la canonizzazione del Dottore Angelico.

Cessate le lotte nel campo confessionale e dommatico, le controversie intorno al tomismo si protrassero a lungo nel campo dottrinale, dopo che la scuola francescana ebbe, con Duns Scoto[1], un proprio

---

1 Duns (Duncano) Scoto nacque probabilmente in Irlanda; ma incerta è la data della sua nascita (che vien posta da alcuni nel 1266 e da altri nel 1274) e son poco certe le vicende della sua vita. Si sa che insegnò a Oxford nel 1294, e forse anche prima; che, sulla fine

campione da contrapporre ai domenicani. Tommaso, nella sua studiata fedeltà ad Aristotele, aveva dato uno sproporzionato peso all'intellettualismo greco; Scoto invece, richiamandosi alla tradizione agostiniana del suo ordine e rinnovandola col proprio genio speculativo, oppose al primato dell'intelletto quello della volontà. L'orientamento generale del pensiero scolastico veniva così notevolmente mutato.

Innanzi tutto, la teologia che nel tomismo era stata soggetta a interpretazioni accentuatamente razionalistiche, diviene, per opera di Scoto, una scienza pratica: essa non è più un'analisi razionale dei dommi, ma vede nei dommi soltanto delle formule pratiche, delle *rectitudines*, che l'uomo è tenuto a seguire. Gli atti divini non si spiegano, ma si eseguono; Dio è incondizionatamente Signore, nel senso che tutto ciò ch'egli vuole è bene e che nulla precede il suo volere come un bene razionale da realizzare. E non soltanto l'essenza divina è incomprensibile, ma l'idea stessa della creazione si sottrae ad ogni ragionamento, essendo un atto volontario e libero di Dio.

Come il volere divino, così anche quello dell'uomo è esente da ogni determinazione intellettuale. Mentre Tommaso aveva affermato che la volontà dell'individuo si subordina al giudizio pratico, che le fornisce l'idea di un bene da realizzare, Scoto, pur senza negare che un tale giudizio esista, gli toglie ogni efficacia necessitante: esiste, sì, nella mente

---

del 1304, si recò a Parigi per conseguirvi il titolo di dottore; e che morì nel 1308 a Colonia, dove s'era appena recato per insegnarvi. Frutto delle sue lezioni di Oxford è un grande comento alle *Sentenze* del Lombardo, che prende il nome di *Opus oxoniense*. Dell'attività da lui spiegata a Parigi, ci restano come documenti i *Reportata parisiensia* e i *Quodlibet*. Gli scritti più sistematici sono il *Tractatus de rerum principio* e *De primo principio*, che appartengono forse al periodo più giovanile.

la rappresentazione di un bene, ma la volontà può anche non seguirlo; oppure, se le si offre la scelta tra due beni, uno dei quali sia maggiore dell'altro, essa può seguire quest'ultimo. La libertà del volere, così intesa, è mero indeterminismo o arbitrio: qualcosa, cioè, d'irragionevole piuttosto che di sopra-razionale.

Ma, se la fondazione del primato della volontà nella filosofia di Scoto è ancora insufficiente, essa ha tuttavia un'importanza negativa, polemica, perchè, abbassando la funzione dell'intelletto, ha cominciato a scalzare il massiccio edifizio concettuale della scolastica e così, indirettamente, a preparar la via della filosofia moderna. Già per Scoto, i concetti non sono più sostanze reali, per sè esistenti, prima e sopra degl'individui; essi sono delle astrazioni mentali, aventi però il loro fondamento negli oggetti; la realtà appartiene agl'individui, risultanti da una specificazione della materia comune di tutti gli esseri, mediante il concorso di forme via via più speciali, fino all'ultima forma specialissima (che Scoto chiama l'*haecceitas*), la quale differenzia un individuo dall'altro.

Sull'ulteriore sviluppo della filosofia europea, la dottrina di Duns Scoto ha influito per due vie: il suo volontarismo teologico è stato il punto di partenza della teologia della Riforma; il suo concettualismo logico ha preparato il nominalismo del secolo seguente. Tuttavia, la mentalità di Scoto appartiene al passato più che all'avvenire: essa è scolastica nel suo gusto delle distinzioni logiche sottili e complicate, nel suo formalismo concettuale, che crea uno schermo tra il pensiero e le cose, insomma nel suo intellettualismo invincibile, malgrado ogni contraria dichiarazione volontaristica. E le dispute tra tomisti

e scotisti, svolgendo questi elementi degenerativi del pensiero dei due maestri, sono diventate esempi proverbiali di logomachie astruse e spesso verbali, utili del resto anch'esse a suscitare negli spiriti più vivi una salutare insofferenza verso la decadente scolastica, e un vitale bisogno di battere vie nuove.

6. La decadenza della Scolastica. — Nel secolo XIII, la scolastica raggiunge il suo massimo sviluppo e comincia, come già si è accennato, a decadere. Essa tuttavia non si estingue mai totalmente, perchè la sua vita viene artificialmente prolungata dalla Chiesa cattolica, che continua, attraverso i secoli, a coltivarla nelle sue scuole teologiche, vedendo in essa una somma di dottrine appropriate alla struttura logica dei propri dommi. Malgrado le lotte interne delle scuole, malgrado le deviazioni eretiche, la scolastica è, nel suo complesso, cristiana e cattolica: essa presuppone la rivelazione dei libri santi, i simboli conciliari e la teologia patristica, e si sforza di allacciare e di subordinare a questa grande soprastruttura divina il mondo terreno e umano. Le forme logiche dell'aristotelismo sono il mezzo più sistematico e comprensivo per stringere in un'unica sintesi dottrinale, ed insieme per graduare gerarchicamente, il Creatore ed il creato; di qui il rapido, ma durevole successo della filosofia aristotelica nelle scuole del secolo XIII, e la preponderanza che su tutti gl'indirizzi scolastici ottiene il tomismo, come quello in cui lo spirito razionalistico di quella filosofia più profondamente s'incarna.

Ma il razionalismo non esprime che un aspetto solo, se anche il più importante, della mentalità scolastica. Per quanto il pensiero umano si sforzi di

adeguarsi nel suo lavoro al Logo divino, esso riconosce i propri limiti e misura l'abisso che lo separa dalla divinità. Questo *hiatus* che la logica è impotente a colmare è superato solo dallo slancio mistico dell'anima, in atto di congiungersi immediatamente con Dio. Il misticismo rappresenta così una istanza sopra-logica dello spirito, che tuttavia non esclude il lavoro logico della mente, ma ha un valore complementare di fronte ad esso. Razionalismo e misticismo sono i due aspetti fondamentali della mentalità scolastica, che prevalgono rispettivamente nelle scuole domenicane e nelle scuole francescane, ma, se pure in misura diversa, sono ambedue presenti nell'una e nell'altra, perchè si richiamano a vicenda. Il tomista Dante Alighieri è anche lui, negli slanci più fervidi della sua anima cristiana, un mistico.

Poichè questi son gli aspetti essenziali della mentalità scolastica, è facile ravvisarvi i germi dissolvitori di essa. Da una parte, il misticismo, come immediato congiungimento dell'anima con Dio, difficilmente si lascia contenere nei limiti del domma e dell'autorità: gli è insito il pericolo del panteismo, della confusione tra la creatura e il creatore. Questo ci è stato dato già di constatare nell'Areopagita, in Scoto Eriugena, nei moti ereticali del secolo XIII; e ci viene confermato ancora una volta dal misticismo dell'Eckart[1] e del Tauler. Come la maggior parte

---

[1] Mastro Eckart (come fu chiamato dai contemporanei) nacque intorno al 1260 a Hochheim presso Gotha, studiò a Colonia e a Parigi, entrò poi nell'ordine dei domenicani, dove ascese fino alla carica di vicario generale, per riformare i chiostri dell'Ordine in Boemia. Dopo avere a lungo insegnato e predicato, fu sottoposto a giudizio per le sue eresie e costretto a ritrattarsi, nel 1327. Volle appellarsi al papa, ma morì prima di conoscerne la risposta, che fu una conferma

delle eresie medievali, quella dell' Eckart nasce dalla speculazione trinitaria. Egli concepisce un Dio eterno, ingenerato, indistinto, impersonale, inconoscibile. Per manifestarsi, questo Dio si distingue in Padre e Figlio; sopravviene così il momento della generazione, della personalità, della conoscenza razionale; infine il legame che congiunge insieme il Padre e il Figlio è lo Spirito. Ora — ed è qui che si annida l'eresia — questa genesi della Trinità è, nel tempo stesso, la genesi del mondo, la cui sostanza non è che quella di Dio, e attraversa anch'essa le tre fasi dell'indistinzione, della distinzione e del congiungimento col suo principio, misticamente inteso come un assorbimento dello spirito nella divinità.

Importanza anche maggiore nel processo dissolutivo della scolastica ha la crisi del razionalismo medievale. Questo si fondava sul presupposto realistico che i concetti, in quanto fondati sull'intelletto divino, avessero una realtà sostanziale; e pertanto elevava le sue costruzioni su di essi come su cose reali, quasi senza alcun sussidio dell'osservazione e dell'esperimento. Le scienze che più soffrivano di questo uso sproporzionato del ragionamento erano le scienze fisiche e, dopo di esse, quelle psicologiche e morali. E tutto il Medio Evo infatti ha vissuto del patrimonio scientifico dell'antichità, poco aggiungendovi di nuovo, e quel poco mutuandolo in parte alla scienza degli arabi.

Ora non è senza significato che le prime voci contro l'abuso della logica deduttiva e le prime

---

della condanna (contenuta nella bolla *In coena Domini*). Il suo maggiore discepolo fu Giovanni Tauler (1300-1361). Come predicatore, l'uno e l'altro ebbero grande e durevole influenza nei paesi tedeschi, non solo tra i dotti, ma anche e più specialmente, tra il popolo.

invocazioni in favore dell'osservazione diretta e dell'esperimento muovono dall'ambiente francescano, che non s'è mai convertito senza riserve all'aristotelismo. È qui l'importanza di Ruggiero Bacone [1], che, nel suo *Opus maius* distingue due modi di conoscenza, per argomentazione logica e per esperimento. L'una ci fa concludere una quistione, ma non certifica nè rimuove il dubbio, se la soluzione non si scopre per via sperimentale. Ma l'esperienza è duplice: una per mezzo del senso esterno, che è tuttavia insufficiente, un'altra per mezzo del senso interno, che riceve l'illuminazione divina, ed è quella che ebbero per i primi i patriarchi e i profeti. In questa intuizione, il concetto nuovo dell'esperienza, appena accennato, si mescola coi vecchi residui dell'agostinismo medievale; ciò che c'induce a non esagerare i meriti innovatori dell'opera baconiana, che del resto è passata quasi inosservata nel suo tempo.

La crisi del razionalismo scolastico non si apre che nel secolo seguente, col francescano Guglielmo Occam [2], scolaro di Duns Scoto, il quale, pur senza aprir nessuna via nuova al pensiero, ha avuto il merito di riaccendere l'antica questione del nomina-

---

1 Ruggiero Bacone, nacque nel 1214 in Inghilterra, studiò a Oxford e a Parigi, entrò poi nell'ordine francescano, dove riuscì inviso per il suo amore, non esente di bizzarria, delle novità scientifiche. Compose l'*Opus maius, minus, tertium*, che dedicò al papa Clemente IV, dopo la morte del quale egli, incolpato di magia, fu incarcerato. Morì nel 1294.

2 Di Guglielmo Occam è ignorata la data della nascita. Fu scolaro a Oxford di Duns Scoto, e, entrato nell'ordine francescano, insegnò a Parigi. Venuto in urto con la Curia, per aver sostenuto i diritti di Ludovico il Bavaro contro le pretese temporali del papato, subì il carcere in Avignone, ma riuscì a fuggire e visse gli ultimi suoi anni sotto la protezione imperiale. Tra le sue opere, ricordiamo: *Summa totius logicae*; *Questiones in quattuor libros sententiarum*, ecc.

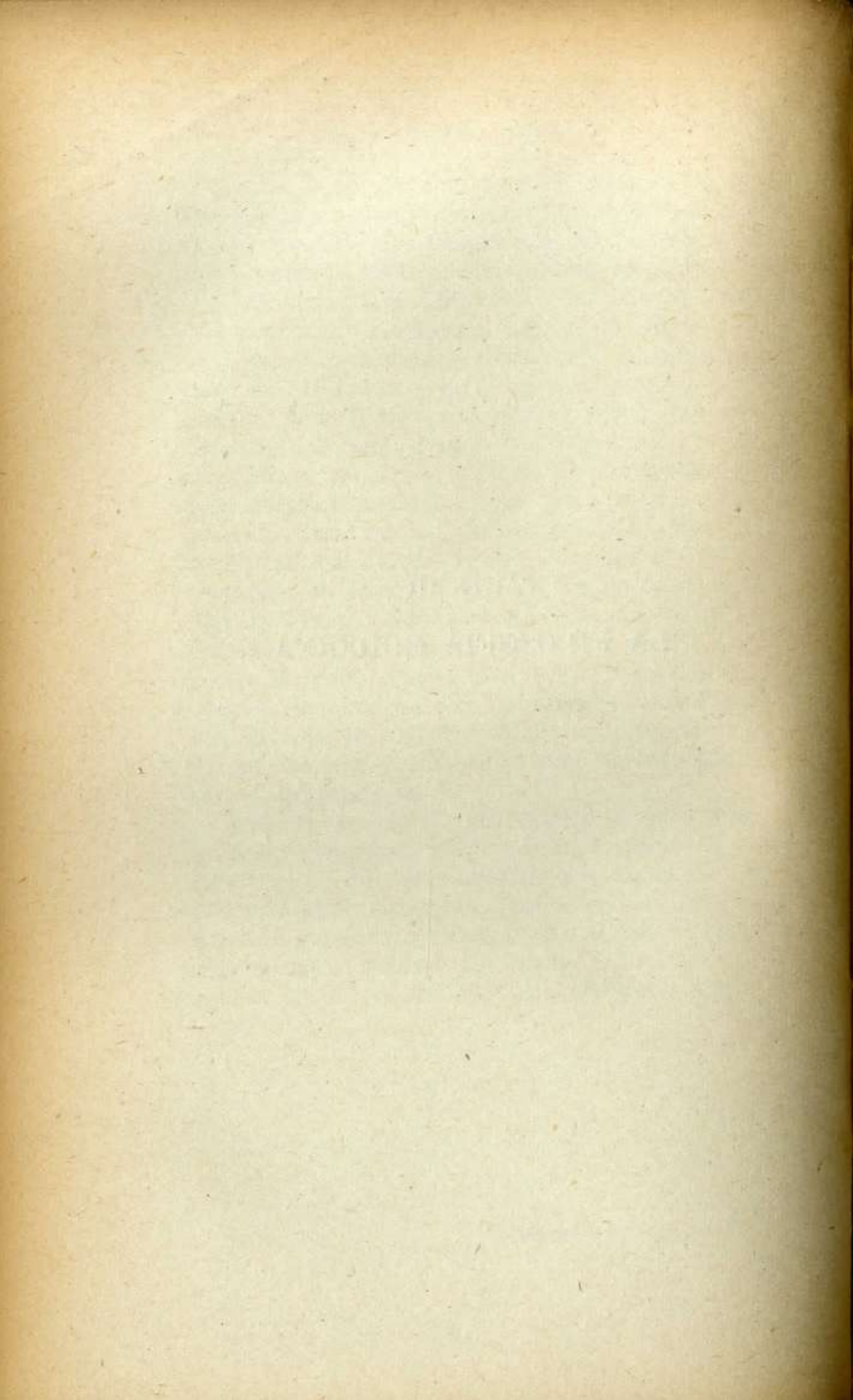
lismo, in un tempo ormai più maturo a coglierne la vera portata. Già il suo maestro Duns Scoto aveva tolto ogni realtà oggettiva ai concetti, pur riconoscendo ad essi un fondamento reale, ed aveva considerato come reali soltanto gl'individui. Occam procede più oltre: che gli universali (i concetti) siano delle sostanze, cioè delle cose reali, gli sembra assurdo: poichè essi si predicano di vari soggetti, si avrebbero così delle cose predicabili di altre cose. Invece, in tanto essi possono servire da predicati nei giudizi, in quanto non sono cose, ma soltanto segni che servono a indicare una pluralità di cose simili, cioè dei nomi (donde la qualifica di nominalismo) comuni a una classe di oggetti. Non v'è di reale che l'individuo: ma questo non è, come per Duns Scoto, il risultato di un concorso di elementi concettuali via via più particolarizzati, fino alla specie specialissima. Ciò ch'è comune ai più, non può essere elemento differenziale di un singolo; bisogna dunque considerare l'individualità come una realtà assolutamente primaria.

Che mai vuol dir ciò, se non che l'individuo non si costruisce, non si deduce dai principii generali, ma si constata, si osserva per quel che realmente è; e che pertanto, verso la realtà, come formata d'infinite individualità, sempre dissimili e nuove, è necessario un atteggiamento mentale opposto a quello della scolastica? Pure, invano cercheremmo una tale conclusione negli aridi libri di Occam, gonfi di uno sterile formulismo verbale. Le conseguenze positive del nominalismo saranno tratte molto più tardi: nella formulazione di Occam, esso non è che una filosofia negativa, che toglie realtà ai concetti, ma continua ad elaborarne, secondo i precetti della vecchia logica, i residui verbali.

Ma, se i concetti non sono che nomi, quale valore avranno i dommi, cioè i concetti della teologia? Occam risponde con Duns Scoto che la teologia è fuori quistione, come scienza pratica, di norme che si prescrivono e non si discutono. Pure, questo modo di sottrarre la teologia alla disputa, collocandola in un intangibile santuario, mentre nell'apparenza la eleva, in realtà la svuota di ogni contenuto vivo di pensiero, l'irrigidisce e la svaluta. Viene così confermata, dal nominalismo, una distinzione che già serpeggiava per tutto il Medio Evo, specialmente negli ambienti ereticali, e che, più tardi nel Rinascimento viene accolta con una punta d'ipocrisia: quella tra due diverse verità, l'una secondo la rivelazione, la teologia e la fede, l'altra secondo la ragione. Finchè è fatta in buona fede, questa distinzione tende a subordinare, sia pure a scapito della logica, la verità umana alla verità divina; ma, in tempi d'inquisizione e di oppressione ecclesiastica, essa diviene un alibi mentale, per salvaguardarsi dai pericoli che porta con sè una speculazione libera e indipendente.

L'occamismo riuscì a conquistare in breve tempo un posto importante nelle università medievali e a ravvivare le ultime lotte scolastiche, con la sua opposizione al realismo. Ma l'interesse vivo del pensiero era già altrove, fuori dei chiusi ambienti delle scuole; esso si volgeva allo studio del mondo classico, in via di rivelarsi per opera dell'umanesimo.

PARTE III

LA FILOSOFIA MODERNA

CAPITOLO I

UMANESIMO, RIFORMA, RINASCIMENTO

1. L' Umanesimo. — Si suol designare col nome di Umanesimo quel movimento di cultura che, iniziatosi nel '300 per opera specialmente del Petrarca e propagatosi nel '400 per tutta l' Italia e l' Europa, ha rinnovato la conoscenza e il gusto degli studi classici.

Già nei secoli XII e XIII, le scoperte degli antichi testi erano state numerose e cospicue ed avevano immensamente accresciuto il magro fondo della cultura occidentale. Parte infatti, pei più frequenti rapporti coi greci, parte per il tramite degli arabi, erano state portate a conoscenza degli scolastici alcune opere di antichi filosofi e in particolar modo di Aristotele; e un assiduo lavoro di traduzione e di assimilazione aveva vivificato la scienza medievale, sì da produrre, come si è visto, la grande fioritura scolastica del secolo XIII. Ma lo spirito che presiedeva a questo lavoro non era, a sua volta, innovato: l'antichità non offriva che un materiale più ricco da tessere in una trama già data; essa era ricercata e studiata a titolo d' ingrediente o di ausiliare; ma non mai per sè stessa, per uno scopo di genuina e diretta conoscenza e di immediata

comunione di vita. Di qui le molte e spesso involontarie falsificazioni; di qui lo sforzo costante di piegare a sè, di volgere a proprio favore, il pensiero degli antichi, senza preoccuparsi d'interpretarlo nella sua integrità e di collocarlo nel suo tempo.

Ben diverso è il carattere della ricerca umanistica. Essa tende a scoprire i classici nella loro integrità e ad intenderli nella loro schiettezza, senza prevenzioni e preoccupazioni dommatiche. L'originalità di questo atteggiamento si rivela innanzi tutto nella cura filologica di restituire i testi antichi nella massima purezza; e poi nel bisogno, sempre più vivo, di penetrarne, attraverso la lettera, lo spirito e di foggiarsi un ideale classico di vita. Di qui deriva un capovolgimento completo della posizione che gli scolastici avevano assunto verso l'antichità: in luogo di cercare di piegarla a sè, gli studiosi si sforzano di piegarsi ad essa, con un senso di amore e di dedizione, che giunge fino alle imitazioni più infantili.

Da questa prima opposizione altre ancora se ne svolgono: nel loro schietto gusto classico, gli umanisti disprezzano il rozzo e barbarico latino degli scolastici, il loro modo di argomentare faticoso e farraginoso, tanto diverso dalla svelta e sobria linea degli scrittori antichi; sì che, quando la scienza medievale non è ancora intrinsecamente criticata, essa è già derisa e messa da parte, come un inutile ingombro. E il principio di autorità, su cui quella tradizione scientifica si fondava, è intaccato per il fatto stesso che l'applicazione di esso vien trasferita dai grandi dottori cristiani ai pagani, verso i quali, se al principio l'ossequio è servile, in seguito poi si fa sempre più ragionato e riflesso, non esente da riserve e da critiche.

L'antichità riscoperta portava con sè una concezione laica e mondana della vita, in contrasto con la chiusa e assorbente religiosità medievale; essa rivelava grandi e armoniche personalità, le cui attività si erano impresse in tutti i rami del lavoro e degl'interessi umani. Così una ricca varietà di figure e di atteggiamenti si offriva allo studio e all'imitazione degli umanisti. Ma questi rapporti non sarebbero mai usciti dalla cerchia delle esercitazioni letterarie e non avrebbero stimolato un bisogno di profondo rinnovamento spirituale, senza uno spontaneo avviamento della civiltà storica verso forme di vita più libere ed autonome. E in realtà l'umanesimo non è che l'espressione culturale di un generale rinnovamento storico, che ci si manifesta, sul limitare dell'età moderna, in tutti i rami dell'attività umana, nella politica, nell'organizzazione sociale, nell'economia, nelle invenzioni tecniche, nelle esplorazioni geografiche. Dovunque è un fermentare di attività nuove, un bisogno di emanciparsi dalle tradizioni stagnanti del medio evo, un risvegliarsi dell'uomo a una superba coscienza di sè, come artefice delle grandi trasformazioni della civiltà nuova.

Lo studio dell'antichità classica è stato così l'ausilio potente di questa reintegrazione dell'uomo nel sentimento della sua dignità e potenza terrena, mentre il religioso medio evo aveva esaltato in lui specialmente quel che non appartiene al mondo se non in via transitoria, e che si perfeziona solo con la fuga dal mondo. Il che non vuol dire che l'umanesimo sia tutto irreligioso e anti-cristiano; tale è certamente in molte sue manifestazioni schiettamente pagane; ma in altre, che sono anche le più cospicue, esso è animato da un'intima religiosità, che si differenzia però profondamente da quella del

misticismo medievale, per la forza con cui sente la personalità dell'uomo e la presenza del divino in essa e nel mondo terreno.

2. Indirizzi filosofici. — L'umanesimo è, nella sua veste esteriore, un movimento in prevalenza letterario, in cui la filosofia entra, al principio, solo mediatamente, come parte della rinnovata cultura greco-romana. Il significato filosofico implicito in esso non si chiarisce e si esplica che gradatamente, fino a esprimerne la più intima natura. Così, il termine stesso di umanesimo esprime per noi due cose, o meglio due aspetti diversi, che si completano a vicenda: da una parte il risveglio delle umane lettere, in contrapposto con le lettere sacre o divine; dall'altra, il valore del principio umano che forma il centro e il motore di tutto quel movimento letterario e culturale.

I vari indirizzi della filosofia antica son tutti rappresentati nel mondo umanistico, ciascuno trovando in esso dei motivi d'attualità. Così lo scetticismo vale in confronto della filosofia scolastica, e, se non ne investe criticamente tutto il contenuto, giova tuttavia ad allontanare da essa le menti, quasi con un presentimento della sua vanità. Ugual valore di anticipazioni e d'indizi hanno pure alcune imitazioni di filosofia stoica. Questo stoicismo infatti, quando non è vana declamazione e ostentazione letteraria, coglie, piuttosto che l'elemento negativo, rinunciatario dell'antica Stoa, l'aspetto positivo, autarchico di essa: coglie, in altri termini, ciò che meglio risponde al senso moderno dell'individualità umana, libera e padrona di sè. E dall'approfondimento dei problemi dello stoicismo, in quanto s'innestano nella vita storica del tempo,

derivano le opposizioni feconde della volontà e del fato, della virtù e della fortuna, che gli uomini dell'età nuova sono, meglio dei loro antichi predecessori, in grado di risolvere, per il senso vivo che essi hanno della volontà e della virtù, come forze attive ed espansive, le quali ricacciano sempre più lontano il cieco dominio del fato e della fortuna.

Un notevole successo ottiene anche l'edonismo, nella formulazione datane da Epicuro e in quella rinnovata dalla magia dell'arte di Lucrezio. E qui pure, l'imitazione non è del tutto servile, perchè l'edonismo ha la sua radice nel sentimento terreno della nuova vita, che si abbandona al libero gioco dei suoi sensi, delle sue passioni, delle sue attività. Lo scrittore che ha dato una espressione teorica all'edonismo, che si respira un po' in tutto l'ambiente umanistico, è Lorenzo Valla (1405-1457), nella sua opera *De voluptate*.

Ma l'interesse preponderante dell'epoca si raccoglie, con intento polemico o apologetico, intorno ai due massimi sistemi della filosofia greca, cioè a quelli di Platone e di Aristotele. Qui ci è dato constatare un nuovo capovolgimento nella valutazione comparativa dei due pensatori. La scolastica, fino al secolo XII, aveva anteposto Platone ad Aristotele; ma, priva com'era del maggior numero delle opere del suo autore preferito, ne aveva accolto la dottrina attraverso l'interpretazione neo-platonico-cristiana di Agostino. Nel secolo XIII, la scoperta degli scritti e la conoscenza dei comenti aristotelici inverte il precedente rapporto, dando all'orientamento degli studi un carattere decisamente peripatetico. Con l'umanesimo infine, la reazione contro la barbarie scolastica prende un'insegna anti-aristotelica, nel nome di Platone.

Non bisogna però credere che questo mutamento d'insegne significhi un continuo fare e disfare: c'è molto maggiore continuità interiore nel lavoro storico della filosofia che non appaia dall'esterno. E infatti, come il platonismo dell'alto medio evo era in realtà un neo-platonismo cristiano, così ancora la filosofia aristotelica del secolo XIII, sotto gl'influssi dei comenti arabi e della teologia del cristianesimo, è anch'essa, in ultima istanza, nelle direttive del neo-platonismo. E a queste direttive, malgrado parziali deviazioni, continua a serbarsi fedele anche il platonismo dell'età umanistica. Basti qui ricordare che alla dottrina neo-platonica si riconduce, nei limiti da noi già fissati, il concetto cristiano della Trinità, e, con esso, l'idea di una gerarchia di esseri che discende da Dio alla natura inanimata, e quella di un'ascensione dell'uomo, mediante l'intuizione mistica, fino a Dio.

Questi elementi di origine neo-platonica si ritrovano, se pure con accentuazioni diverse, nei pensatori cristiani di tutte le età; quindi non è da stupire che il platonismo umanistico continui qui a lavorare sulla trama della scolastica. Se ne distacca però, non solo per una più accurata conoscenza delle fonti antiche e per un procedimento mentale libero da tutta la farragine delle *Somme* medievali, ma anche per un più positivo apprezzamento dei valori terreni ed umani compresi nella graduazione gerarchica degli esseri. Il misticismo neo-platonico medievale era una fuga dal mondo in cerca di Dio; il nuovo misticismo è uno sforzo per veder Dio nel mondo, quindi per elevare le cose terrene e umane a immagini viventi della divinità.

Anche qui non bisogna intendere troppo rigidamente questa opposizione. In Giovanni Scoto Eriu-

gena e negli eretici medievali noi abbiamo già osservato un atteggiamento analogo di pensiero. Ma ciò che nella cultura scolastica era l'eccezione, l'eresia, ora diviene l'indirizzo predominante dell'epoca, che caccia nell'ombra le tendenze ascetiche e ultramondane.

A Giovanni Scoto, attraverso la mistica dell'Eckart, si riallaccia il primo neo-platonico del '400, Nicola Cusano [1], che, sebbene non rientri propriamente nel movimento umanistico, pure forma un importante anello di congiunzione tra la scolastica e la filosofia moderna. Egli che, nella logica, segue il nominalismo, si giova di questa svalutazione della conoscenza razionale, per invocare una immediata e diretta intuizione, con la quale lo spirito si compenetra con la divinità e ne scopre l'intima essenza. Mentre infatti la ragione comprende i suoi oggetti per via di analisi, e così si arresta innanzi alle opposizioni in cui le cose finite si polarizzano, l'intuito coglie l'unità degli opposti, la sostanza unica e divina da cui tutti i contrasti del mondo si originano e in cui si compongono. Dio e mondo non sono pertanto diversi l'uno dall'altro: l'uno è in implicito ciò che l'altro è in esplicito, o in altri termini, il mondo è Dio stesso in quanto si manifesta sensibilmente. Ecco un motivo panteistico, che la filosofia del Rinascimento svolgerà in tutta la sua ricchezza.

Di origine schiettamente umanistica è l'Accademia platonica di Firenze, fondata, sotto gli auspicii dei Medici, da Marsilio Ficino [2], che ha tradotto in

---

1 Nicola di Cues (sulla Mosella), nato nel 1401, fu cardinale e vescovo di Bressanone. Morì nel 1464. L'opera sua maggiore è *De docta ignorantia*.

2 Marsilio Ficino, nato a Figline nel 1433, vissuto in dimestichezza con Cosimo e poi con Lorenzo dei Medici, fu ordinato prete

un latino corretto ed elegante le principali opere di Platone e dei neo-platonici, ed ha insieme dato dei saggi di speculazione originale. Per lui e per il suo scolaro Pico della Mirandola, il platonismo è la filosofia che più di ogni altra promuove il senso della personalità umana. Essa pone l'uomo sul limitare di due mondi, del mondo celeste, a cui partecipa con la sua anima immateriale e divina, e del mondo terreno a cui lo congiunge la sua natura corporea; ma da questa premessa, i nuovi platonici traggono la conseguenza, anch'essa nuova, che in tale posizione sta la vera dignità dell'uomo, il quale è perciò arbitro di sè, artefice e fattore della propria vita, capace di degenerare verso i bruti o di elevarsi fino al divino. Questa elevazione però non si compie con l'ascetismo, con la macerazione della natura umana: appunto perchè sta nel mezzo tra i due mondi, l'uomo è il miglior tramite di ciò che gli è sottoposto verso ciò che lo sovrasta. In lui, così, si riassume e si aduna la natura inferiore per sublimarsi in Dio; la sua funzione sulla terra è quella di un vero ministro della Provvidenza divina. Da queste premesse l'idea dell'immortalità dell'anima balza fuori con una vivacità nuova: non è più una sopravvivenza d'ombra, come nel racconto platonico del *Fedone*, e neppure il mero residuo d'un'ascetica

---

nel 1473, morì nel 1499. Oltre le traduzioni citate nel testo, scrisse la *Theologia platonica*. Il suo scolaro, conte Pico della Mirandola (1463-1494), fu d'ingegno straordinariamente precoce. A 24 anni osava presentare a Roma una lista di 900 tesi filosofiche, cabalistiche e teologiche, dichiarandosi pronto a sostenerle in pubblico dibattito. Molte di queste vennero però denunciate come eretiche e il papa ne impedì la discussione. Condannato per eresia egli dovette al suo protettore Lorenzo dei Medici non solo la salvezza, ma anche, alcuni anni dopo, la revoca della condanna. Scrisse un'*Apologia* per scagionarsi dell'accusa; un celebre discorso *De hominis celsitudine et dignitate*; una sua opera di maggior respiro fu interrotta dalla morte.

macerazione, come nel misticismo medievale, ma l'immortalità dell'uomo nella sua pienezza, dell'uomo che, appunto in virtù della sua eminente attività e della sua rappresentanza divina, non può essere un'apparizione fugace ed effimera nel mondo.

3. La Riforma. — Come l'umanesimo è l'emancipazione dello spirito letterario dall'autorità e dalla tradizione medievale, così la Riforma è una simile, ma più profonda e vasta emancipazione della coscienza religiosa e civile dalla Chiesa cattolica. Questa somiglianza spiega l'attiva partecipazione degli umanisti — in particolar modo del loro maggiore rappresentante tedesco, Erasmo di Rotterdam — al movimento riformatore. Ma le due correnti a un certo punto si distaccano, sia perchè nell'umanesimo il bisogno di emancipazione è piuttosto superficiale e letterario, sia perchè la Riforma, in quanto vuole effettuare non soltanto un distacco dai legami del passato ma anche una riorganizzazione ecclesiastica della coscienza religiosa, è costretta a ripristinare un'autorità non meno oppressiva di quella che aveva demolita.

Gli elementi del nuovo pensiero anti-scolastico si possono rintracciare nella formazione mentale dell'iniziatore della Riforma. Lutero è imbevuto di filosofia nominalistica e mistica, l'una che rappresenta il fermento dissolvitore della teologia medievale, l'altra — nella formulazione dell'Eckart e del Tauler — che giova a istituire un rapporto diretto con la divinità, fuori di ogni mediazione ecclesiastica. L'impulso animatore della Riforma è proprio qui, nella libertà del credente, che ricerca il suo Dio senza aiuti estranei di una Chiesa, e che ottiene la giustificazione con la sola fede, cioè con

le sue sole forze rinnovate dalla grazia divina, senza bisogno di opere esteriori di devozione e di atti sacramentali.

Ma da questa illimitata libertà del credente, priva di freni e regole esterne, si svolge una grande varietà d'ispirazioni, di atteggiamenti e di credenze religiose, che minaccia di frantumare la Riforma in innumerevoli sette dissidenti, alcune delle quali, col loro estremismo, compromettono la stabilità dell'assetto sociale e politico. Accade così, che in Lutero il genio dell'organizzatore pratico prevalga su quello dell'originario assertore della libertà religiosa. Ed egli si dà non soltanto a limitare l'arbitrio dell'interpretazione individuale del sentimento religioso per mezzo del testo dei libri santi, ma finisce con l'imporre anche, nella nuova chiesa, un'interpretazione determinata, nella lettera e nello spirito. Ma questo lavoro ermeneutico, come procedente dall'autorità e non dal libero esame, aveva bisogno di principii e di canoni che solo una teologia dommatica poteva fornire; donde la necessità di una scolastica protestante, che veniva elaborata da Melantone, in quelle forme stesse dell'aristotelismo medievale, che avevano suscitato al principio l'insofferenza di Lutero.

Da questo punto, il luteranismo si appiattisce in un dommatismo scolastico che si pone sullo stesso piano dell'opposto dommatismo cattolico, contro il quale inizia le sue interminabili polemiche dottrinali. Ma fuori di questi chiusi ambienti universitari e teologici, il principio del libero esame cominciava a dare i suoi migliori frutti. Già nell'iniziatore della riforma svizzera, Ulrico Zwingli, un più liberale spirito umanistico, d'ispirazione erasmiana e ficiniana, si riscattava dalla schiavitù della lettera dei libri santi, in una più elevata concezione filosofica della

divinità e dei suoi rapporti col mondo. Dio è, per Zwingli, l'unico Essere in cui tutte le cose vivono e si muovono. Ciò implica, da una parte, che la rivelazione divina sia universale e non limitata nel tempo e nello spazio: quindi ogni verità, da chiunque sia espressa, anche da un pagano, vien da Dio. Ma d'altra parte, poichè Dio è tutto in tutti, gli esseri creati sono soggetti a un inflessibile determinismo, ed anche l'uomo, la più alta delle creature, è privo di ogni libertà di scelta. Tuttavia, come credente, egli diviene, per mezzo della grazia, organo dell'azione divina nel mondo; ciò che gli ridà, a titolo di elevatissima coscienza del suo valore e della sua missione, quel che gli è tolto a titolo di libertà d'arbitrio.

Questo stesso intreccio di motivi illiberali, che prostrano la personalità dell'uomo facendone uno strumento divino, e di elementi di potenza e di energia umana, si ritrova nella dottrina dell'altro grande iniziatore della riforma svizzera, Giovanni Calvino. Svolgendo fino alle conseguenze estreme la dottrina agostiniana della grazia, questi afferma non soltanto che gli uomini non sono liberi, ma che alcuni di essi sono dall'eternità predestinati alla salvezza, in virtù della grazia concessa loro da Dio, che li solleva dalla massa dei dannati per il peccato originale. Pure, da questa imperscrutabile elezione scaturiscono l'energia e l'ardore divino di coloro che si sentono eletti: così il genio organizzatore, veramente romano anche in ciò che ha di più inflessibile e spietato, di Calvino, crea le fiorenti comunità calvinistiche, ricche di forti personalità morali e religiose, avvezzate a governarsi da sè, le quali danno all'Europa e all'America i primi modelli di un reggimento democratico.

Se vogliamo ora riassumere in pochi tratti i motivi più originali e vivi della Riforma, che hanno influito sullo sviluppo della filosofia e della cultura moderna, troviamo, innanzi tutto, nell'atteggiamento dei luterani verso la Bibbia un potente impulso agli studi filologici e storici. La cura scrupolosa d'interpretare i libri santi nel loro significato schietto e originario e di eliminare tutto ciò che rappresenta un'interpolazione ecclesiastica posteriore affina il senso critico degli esegeti e crea la scienza biblica. A questo grande lavoro, iniziato dai protestanti, cominciano ben presto a collaborare anche i cattolici, con opposte ma concorrenti ragioni apologetiche, e con risultato non meno fruttuoso per la conoscenza della storia ecclesiastica.

D'altra parte, il principio della immediata comunione della coscienza con Dio favorisce lo sviluppo di un misticismo panteistico, che ha i suoi maggiori rappresentanti, nella Germania del '500, in Sebastiano Franck (1500-1545), in Valentino Weigel (1553-1588) e in Giacomo Böhme (1575-1624). Per il Franck, il dramma cristiano della redenzione non s'è compiuto una sola volta nella storia, col sacrificio di Gesù, ma si compie continuamente, perchè c'è un Cristo invisibile che rappresenta, in tutto il corso della storia, il principio del bene in lotta col principio dell'egoismo e del male, simboleggiato dall'Adamo eterno che vive nel cuore degli uomini. Di qui, la caduta nel peccato e il riscatto sono un continuo divenire; la scrittura è un'eterna allegoria. Per il Weigel, c'è nell'uomo una similitudine con tutte le cose dell'universo; con quel che in lui è terreno egli conosce il mondo, con quel che v'è di angelico conosce gli angeli e i congiungimenti astrali (astrologia), con quel che v'è di divino nella sua

anima, conosce Dio e s'identifica con la natura divina. Questi motivi teosofici si compongono, nel sistema del Böhme, in un grande dramma teogonico e cosmogonico, che fa della creazione del mondo un momento necessario della rivelazione della Divinità, che la produttività stessa della propria natura spinge ad uscir fuori dalla sua solitudine abissale.

Meno poeticamente suggestivi, ma più importanti per il generale movimento della cultura, sono gli sviluppi razionalistici del principio del libero esame. Dalla corrente umanistica della Riforma, che fa capo a Erasmo e a Zwingli, si svolge un indirizzo teologico che, coi sociniani e con gli arminiani, sottopone alla critica della ragione i dommi della religione positiva come formulazioni dottrinali aventi un valore circoscritto nel tempo e nello spazio, e tende a trasferire la rivelazione divina nella stessa ragione umana. Nasce così una teologia naturale che si pone al di sopra delle confessioni religiose, considerandole come espressioni imperfette e mutile di quella più profonda religiosità che si rivela alla natura razionale dell'uomo. Da uno spirito così comprensivo, ed insieme dalla constatazione dei danni irreparabili delle lotte di religione che insanguinano l'Europa per due secoli, nasce la dottrina della tolleranza e della libertà religiosa, una delle più grandi conquiste dell'età moderna. Questo indirizzo trova fautori innanzi tutto in Olanda (tra i più eminenti il Grozio), poi in Inghilterra (per opera dei latitudinari e dei quacqueri) ed infine anche in Francia (come il grande giuspubblicista Bodin).

4. La filosofia del Rinascimento. — Preparato dal grande risveglio degli studi umanistici e, nei

paesi germanici, attraversato dal fermento della Riforma, il Rinascimento è la prima manifestazione veramente moderna dello spirito europeo. Nella letteratura, nelle arti, nelle scienze, nella filosofia, nella politica, esso si esprime con forme proprie ed originali in cui si rivela l'uomo nuovo, emancipato dalla schiavitù del passato, pieno della gioia di vivere, di creare, d'imprimere dovunque i segni della sua prepotente individualità.

Le apparizioni più tempestive e geniali del Rinascimento sono italiane, come più tempestivo era stato qui l'umanesimo e il generale risveglio della vita nuova. E, anche nella filosofia, le più ricche fioriture di pensiero si hanno in Italia, dove la scienza di Leonardo e di Galilei, la politica di Machiavelli, i grandi sistemi di Bruno e di Campanella compendiano gli aspetti più significativi del nuovo cosmo intellettuale.

Il carattere proprio e differenziale di questa filosofia non si vien delineando che poco a poco, per via di una lenta emancipazione dalla tutela dei grandi sistemi classici. Ancora nel '500 si contende nelle scuole per il primato di Platone o di Aristotele. E, se il primo ottiene generalmente la palma, in odio all'Aristotele scolastico del medio evo, v'è tuttavia, anche nel campo degli aristotelici, un fermento di idee nuove e un bisogno di reintegrare nella sua classica purezza la figura dello Stagirita, liberandola dalle scorie medievali. Di questo rinnovato aristotelismo è iniziatore Pietro Pomponazzi (1462-1525) che, in un celebre libretto *De immortalitate animae*, dimostra che questa tesi è tutt'altro che fondata nei testi aristotelici. Anzi, poichè per lo Stagirita l'anima non è che la forma del corpo e nulla può intendere senza i fantasmi sensibili e corporei, si può

facilmente argomentare che una sua esistenza separata dal corpo non sia concepibile. Questa conseguenza è tratta dal Pomponazzi con molte cautele e apparenze di dubbii, più per un riserbo impostogli dalla vigilanza ecclesiastica che per una reale incertezza del suo pensiero. Ma, ad ogni modo, la negazione dell'immortalità dell'anima non significa, nel suo pensiero, una degradazione dell'uomo a una bruta animalità, ma piuttosto il presentimento di una immortalità nuova e diversa, che non si disperde nella vuota eternità del tempo, ma si conchiude e si concentra nella limitata vita dell'uomo. E il complemento etico di questa tesi è che, se la virtù non può sperare premi in un'altra vita, essa acquista un pregio e un valore autonomi, essendo premio a sè stessa.

All'aristotelismo del Pomponazzi si allacciano le dottrine di Andrea Cesalpino (1519-1603) e di Cesare Cremonini (1550-1631). Questo indirizzo tende ad estrarre dalla filosofia di Aristotele una concezione naturalistica del mondo, considerando la materia come un principio che contiene in sè le forme di tutte le cose e che si eleva con uno spiegamento spontaneo fino alle più complesse formazioni animate e intelligenti.

Verso questo stesso naturalismo sono indirizzate le contemporanee dottrine dei platonici. Nell'opera *De natura rerum* del cosentino Bernardino Telesio (1509-1588) la radice dell'opposizione di questo filosofo platonizzante contro Aristotele sta in ciò che, secondo lui, lo Stagirita avrebbe considerato come originariamente estranee l'una all'altra la materia e la forma delle cose, precludendo a sè e ai suoi seguaci la possibilità di spiegare la natura secondo principii autonomi. Egli invece considera la materia,

non come una mera possibilità su cui debbano piovere dall'alto le forme, per tradurla in atto, ma come un principio sempre in atto, a cui è immanente la forza attiva, intesa come calore, nelle sue opposte determinazioni del caldo e del freddo, lottanti l'uno con l'altro. Le varie vicende di questa lotta costituiscono il divenire della realtà: così il calore, agendo sulla materia, genera il moto, in tutte le sue forme e varietà; e il moto si converte in sensazione, e questa a sua volta in pensiero. Tutte le funzioni superiori della realtà sono ricondotte alle inferiori: siamo nell'àmbito di un razionalismo materialistico, che anticipa talune vedute della scienza moderna.

Accanto al Telesio, la filosofia naturalistica del '500 offre altre figure di molto interesse, come Francesco Patrizzi (1529-1593), Girolamo Cardano (1501-1576), medico e matematico insigne, Giambattista della Porta (1530-1615): in tutti costoro si fa sempre più largamente strada, se pur con notevole varietà di atteggiamenti individuali, il principio dell'universale animazione della natura.

5. Il naturalismo. — In questo naturalismo potente, che sorge da una partecipazione a tutto il mondo naturale dell'esuberante vitalità dell'uomo nuovo, il pensiero del Rinascimento trova la sua definitiva espressione. Che nel naturalismo sbocchi la corrente impetuosa dell'umanesimo, risulta evidente se si considera che la Natura, che esso divinizza, ha un potente rilievo antropomorfico, è dotata di forze, di passioni, di facoltà umane per quanto ingrandite, che l'uomo soltanto è in grado di sondare e di scoprire. V'è così tra la natura e l'uomo uno scambio attivo di rapporti e d'influssi, che segna il più reciso contrasto con l'ascetismo medievale, che vedeva la salvezza dell'uomo solo

nel farsi estraneo al mondo della natura, considerato come sede del peccato e del male.

Secondo la mentalità del Rinascimento, il dominio umano sulla natura si afferma come qualcosa di miracoloso, di magico, o addirittura di diabolico, come la manifestazione, cioè, di un'occulta potenza che soggioga e aggioga le forze naturali. Siamo nel campo della magia, della cabala, dell'alchimia, dei mezzi arcani e taumaturgici, con cui l'uomo si sforza di carpire alla natura i suoi segreti e d'imprigionare le sue forze per servirsene. D'altra parte, la stessa rivendicazione dei diritti della natura sull'uomo rivela una simile immediatezza: la voce della natura è fatale e infallibile; all'uomo tocca di seguirla incondizionatamente, sotto pena di esserne sopraffatto e annientato. Questa natura subentra nei diritti dell'antica divinità: col corso dei suoi astri essa domina tutte le vicende umane, e subordina a sè perfino le religioni, che, nel loro apparire, svolgersi e declinare, dipendono da determinati congiungimenti astrali.

I due opposti punti di vista s'integrano a vicenda: in fondo, è la stessa voce della natura, che parla nell'uomo e negli altri esseri dell'universo, e che deprime e solleva or gli uni or gli altri, alternando il dominio e la schiavitù, l'umiltà e l'orgoglio. Questi diversi motivi ed accenti s'intrecciano e spesso si aggrovigliano negli stessi pensatori; e il loro insieme forma la strana fisonomia del naturalismo del Rinascimento, un misto di superstizione e di spregiudicato razionalismo, di credulità infantile e di finezza critica, di crudo realismo e di fantasticherie assurde. In questa ibrida ma suggestiva fisonomia ci appaiono i grandi cultori di scienze occulte, di magia, di teosofia, di alchimia, di cabala, del Rinascimento: Pico della Mirandola, Cardano, Reuchlin, Agrippa di Nettesheim, Paracelso,

lo spirito dei quali aleggia un po' in tutti i contemporanei.

Pure, questo primo, se pure fantastico e assurdo, contatto con la natura, ha la sua grande importanza storica: esso crea l'abito dell'osservazione e dell'esperimento, da cui si svolge la scienza moderna. Attraverso i vani sforzi per conquistare un immediato dominio sulla natura, si va facendo gradatamente strada l'idea (espressa poi da Bacone) che la natura non si domina se non obbedendole, cioè conoscendola nella sua intima struttura e nelle sue leggi. Una tale conoscenza, che richiede un processo metodico, assiduo e ordinato di pensiero, forma la vera mediazione e il vero tramite tra l'uomo e la natura, invano ricercati nei mezzi occulti della magia e dell'alchimia.

E la scienza moderna muove i suoi primi passi in questo stesso periodo. Accenni precursori del suo metodo — in cui consiste il segreto del suo sempre crescente successo — sono già in Leonardo (1452-1519): ricòrdati, egli ammonisce, di allegar prima l'esperienza e poi la ragione, perchè, sebbene la natura cominci dalla ragione e termini nell'esperienza, a noi tocca seguire il cammino inverso, cioè, cominciando dall'esperienza, con quella investigar la ragione delle cose.

Ma le prime, grandi manifestazioni della nuova mentalità scientifica son date da Copernico (1473-1543), da Keplero (1571-1630), da Galilei (1564-1642), i quali, non soltanto sconvolgono la concezione del mondo naturale dell'antichità e del medio evo, e, con l'intuizione eliocentrica, prospettano in modo del tutto nuovo i rapporti dell'uomo con l'universo, ma additano anche la via per la quale questi primi, grandi risultati possono più ricca-

mente fruttificare. Questa consapevolezza del procedimento metodico è, più che in ogni altro, patente in Galileo — il vero padre della scienza moderna — il quale mostra che la fecondità della ricerca scientifica sta nel comporre insieme, armonicamente, l'osservazione e l'esperienza col ragionamento nella forma rigorosa che solo le matematiche possono offrire. Ciò implica una considerazione puramente quantitativa del mondo naturale, che elimina tutte le perturbazioni di ordine qualitativo e sensibile, e limita così il campo della scienza a ciò ch'è suscettivo di misure rigorose e di relazioni costanti. La scienza si distacca così dalla filosofia, con cui prima era confusa; essa si preclude lo studio speculativo dell'essenza ultima delle cose, per contentarsi dell'esame dei fenomeni, cioè delle manifestazioni ordinate e ben connesse del mondo naturale. Pure, in questa sua limitazione, e nella visione della realtà che ne risulta, è implicita una nuova filosofia, nella cui formulazione si concentreranno i maggiori sforzi dei pensatori moderni.

6. Il diritto naturale. — La concezione naturalistica del Rinascimento non si arresta al mondo esteriore, ma comprende anche l'uomo e i rapporti degli uomini tra loro. Come v'è una natura fisica agente nella ricca varietà dei fenomeni e causa delle specificazioni che essi assumono, così v'è una natura umana immutevole, nelle cui leggi eterne sono da ricercare le ragioni di tutto ciò che operano gli uomini nel mondo.

Questo naturalismo umano ha il suo fondatore in Nicolò Machiavelli (1469-1527), che, non diversamente dagli umanisti, inizia il suo lavoro con un'esplorazione dell'antichità classica, in cerca di

norme sicure, regolatrici del consorzio umano; ed attraverso ed oltre gli antichi, scopre un'autorità più certa e un maestro più infallibile nella natura umana, concepita nella realtà inflessibile delle sue forze e delle sue leggi. Questa natura, essenzialmente egoistica, subordina e sacrifica a una ragionata applicazione dei suoi principii utilitarii ogni considerazione di ordine morale e religioso; e la sua massima creazione sociale, lo Stato, sorta per soddisfare l'utilità di un solo o di più individui, è retta unicamente dalla forza, da cui derivano, ed a cui all'occorrenza si sacrificano, i diritti e le leggi che regolano i rapporti dei sudditi.

Questo individualismo estremo è appropriato al Rinascimento, che vede nascere i primi stati moderni dalle usurpazioni e dalle tirannidi. Ma in un'età seguente e più matura, quando i nuovi stati già si consolidano in forme assolutistiche, che livellano tutti i cittadini, assicurando ad essi diritti certi e certi doveri, comincia a rivelarsi insufficiente il principio della mera forza individualistica come unico presidio dello stato. Sorgono così nuove dottrine, che, confutando il Machiavelli, in realtà lo svolgono e lo completano. Esse pongono lo stato al di sopra degl'individui effimeri e mutevoli, e gli attribuiscono una propria ragion d'essere giuridica, uniforme e costante, in cui risiede, più che nelle dubbie e precarie ragioni della forza, la sua vera stabilità. Questo indirizzo di studi giuspubblicistici ha tra i suoi primi e più eminenti rappresentanti il francese Giovanni Bodin (1530-1597).

E una volta estratto e isolato dalle mutevoli contingenze della vita politica questo fermo e costante rapporto che è il diritto, acquista un interesse sempre crescente l'ulteriore problema, se il

diritto abbia fondamento nello stato o in una realtà più profonda e meno artificiale, cioè in quella stessa natura umana, in cui un secolo innanzi il Machiavelli non ritrovava che un egoismo spietato.

La dottrina che ripone l'origine del diritto nella natura umana, e che quindi fa delle forme giuridiche positive e storiche delle manifestazioni approssimative e imperfette di un diritto naturale perfetto, deducibili per mezzo della pura ragione, già abbozzata dai giuristi classici e rievocata dal razionalismo scolastico, è largamente sviluppata, e con un significato nuovo, nell'età moderna. Noi la vediamo formulata dall'italiano Alberico Gentile (1551-1611), poi dall'olandese Ugo Grozio (1583-1645), quindi dall'inglese Giovanni Locke (1632-1704); e per mezzo di questi maggiori interpreti, essa diviene a poco a poco di dominio comune negli studi giuridici europei. Facendo del diritto un principio insito nella natura umana, non solo essa tende a imporre un limite di natura agli arbitrii degli stati assoluti dell'età nuova, ma mira ancora a far dello stato stesso un prodotto derivato e artificiale degli uomini, che per mezzo di una convenzione limitano i propri diritti di cui sono originariamente investiti, creando così, pei bisogni della difesa e dell'utilità comune, lo Stato. I limiti della validità di questo contratto sociale sono variamente intesi dai vari pensatori, secondo le particolari condizioni storiche che si offrono alla loro meditazione: così il Grozio chiede che i cittadini sacrifichino allo stato la maggior parte dei loro poteri; il Locke invece, iniziatore del liberalismo inglese, vuole che quel sacrifizio sia il minimo compatibile con le necessità comuni.

7. Bruno e Campanella. — Il naturalismo del Rinascimento trova la sua espressione più grandiosa nei sistemi del Bruno e del Campanella, in cui si concentrano, in una piena consapevolezza filosofica, gli sparsi motivi testè considerati.

Come la maggior parte delle dottrine di questa età che l'hanno precorsa, anche quella di Bruno[1] esordisce con una netta opposizione all'aristotelismo, che isola la forma dalla materia, Dio dal mondo, il cielo dalla terra. Nel suo aspetto cosmologico, essa fonde questo motivo polemico col tema positivo e ricostruttivo della concezione copernicana. Col nuovo principio eliocentrico rovina tutta l'impalcatura teologica che la filosofia medievale aveva costruito sul dualismo sostanziale tra il cielo e la terra. Il cielo non è più la compatta volta cristallina che racchiude il più profondo segreto dell'universo, ma ha la stessa natura della nostra terra; e mondi simili al nostro sono le innumerevoli stelle, che l'immaginazione degli antichi aveva incastonate nella volta celeste, come suo lucido ornamento.

Così perisce l'antico cielo contrapposto alla sostanza della terra; ma sorge il nuovo cielo, quello in cui si muove e della cui sostanza partecipa la

---

1 Giordano Bruno nacque a Nola nel 1548. Entrò giovanissimo nell'ordine dei domenicani, ma, insofferente di quella vita, fuggì, ventottenne, dal convento ed andò peregrinando per l'Europa, fermandosi, successivamente, in Svizzera, in Francia, in Inghilterra e in Germania, sospinto dalla foga del suo temperamento e dalle ostilità che questa, volta a volta, gli suscitava. Tornato infine in Italia per invito di un patrizio veneziano, fu denunciato all'Inquisizione, incarcerato a Venezia e poi tradotto a Roma, dove, dopo un processo che si trascinò innanzi per vari anni, fu condannato al rogo e subì il supplizio il 17 febbraio 1600. Le sue opere più importanti sono i *Dialoghi metafisici* e i *Dialoghi morali* in lingua italiana; *De triplici minimo et mensura*, *De monade, numero et figura*, ecc. in latino.

stessa terra, insieme con gl' infiniti mondi, non diversi da essa per natura. Dunque, non è vero che il cielo sia abbassato al livello della terra, ma piuttosto la terra viene elevata al cielo, e cielo e terra sono compresi in un medesimo universo, retti da identiche leggi, accomunati da un sol destino. In questo universo così pluralizzato e unificato, non c'è alcun centro e nessuna circonferenza, ma ogni parte vi è con egual diritto centro, perchè è equivalente di fronte al tutto, nè vi è limite per cui esso confini col nulla o con un al di là, ma infinito è lo spazio, e infiniti sono i mondi che lo popolano; e non v'è distinzione di grave e di lieve (una distinzione cara all'antica fisica, che spiegava con essa l'eminenza del cielo e la bassezza in senso fisico e morale della terra), ma gravità e levità sono comparative e relative; e finalmente non v'è gerarchia di astri e di sfere, ma tutto appartiene a un sol cielo, a un solo spazio, nel quale l'astro in cui viviamo e tutti gli altri compiono le loro rivoluzioni. Chi ben guardi, troverà che qui anche l'eliocentrismo di Copernico è sorpassato in una intuizione cosmica più comprensiva.

Il significato più profondo di questo naturalismo è in una metafisica monistica, che cioè unifica la natura nella sua fonte divina, e di qui l'alimenta, la vivifica, la rinnova. A tale unità suprema, il Bruno perviene con una dialettica degli opposti, mediante la quale dimostra che tutte le opposizioni esistenti nel mondo finito e sensibile si neutralizzano in una identica sostanza. Questa accoglie in sè egualmente il freddo e il caldo, il limitato e l' illimitato, il materiale e l' immateriale, l' infinitamente grande e l' infinitamente piccolo; essa è la natura naturante e divina, forza onnipresente e invisibile, che si mani-

festa nel suo prodotto, nella natura naturata della nostra sensibile esperienza. Così tutta la varietà e la pluralità degli effetti che noi constatiamo nel mondo sono comprese nell'unità della sostanza da cui si originano e a cui si convertono nel loro divenire naturale.

L'attività religiosa dello spirito, in cui culmina l'intuizione panteistica del Bruno, è un « eroico furore » o amore, opposto alla passività dell'antica estasi, neo-platonica e anche cristiana, per cui l'uomo si fa una « vuota stanza » in cui s' intrude lo spirito divino. Il furore bruniano non è oblio, ma memoria, non dimenticanza di sè, ma amore e brama del bello e del buono, con cui ci si sforza di farsi perfetti, trasformandosi nella stessa bellezza e bontà. È un impeto razionale, con cui l'uomo che tende a Dio si fa egli stesso Dio, e d'altro non ha pensiero che di cose divine. Sta qui la differenza capitale tra l'antico mistico e l'appassionato ed entusiastico filosofo che apre l'era moderna. Ambedue ricercano Dio e lo trovano al culmine della loro speculazione; ma il primo, per possedere Dio, deve annullare sè stesso e rendersi ricettore e strumento passivo di una rivelazione che discende dall'alto; il secondo invece conquista il suo Dio in un'ansiosa e attiva ricerca dentro sè stesso e nel mondo in cui vive; egli vuol vedere Dio nella pienezza della realtà, non già nell'annientamento di sè e nella morte delle cose; e quando la rivelazione del divino si compie, egli ha la coscienza che essa è intrinseca al proprio essere, è l'opera sua, e si sente perciò anche lui partecipe della divinità.

Un affine naturalismo panteistico, peggiorato però da preoccupazioni di ordine confessionale e da influssi dell'emanazionismo neo-platonico, noi troviamo nella metafisica dell'ultimo grande pensatore

del Rinascimento, Tommaso Campanella [1]. Ma l'originalità del suo pensiero non è tanto in questa costruzione, quanto nella sua dottrina della conoscenza, in cui ci si rivela il punto critico di tutta l'intuizione naturalistica dell'età che si chiude con lui.

Seguace fervente di Telesio, egli è riuscito a scoprire che il punto debole del materialismo telesiano sta nel tentativo di ricondurre ai fatti fisici del calore e del movimento la vita psichica delle sensazioni e del pensiero. Così riesce inesplicabile quel ripiegamento dello spirito su sè stesso, che è la coscienza che accompagna tutti gli atti psichici, perchè ogni azione fisica è meramente transitiva e irriflessa. Da questa considerazione critica, egli è tratto a considerare il senso come qualcosa che non può originarsi da altro, e cioè come una realtà assolutamente primaria ed elementare. V'è senza dubbio in ogni sensazione un elemento passivo, cioè uno stimolo subìto dal soggetto; ma non in questo consiste propriamente la sensazione, la quale sorge solo quando lo stimolo viene avvertito, o, in altri termini, il soggetto ha coscienza della modificazione che si è prodotta. E questa coscienza di sè è irriducibile al fatto fisico: essa non è un patire, ma un agire.

Sorge però qui una distinzione che limita, in parte, l'autonomia della coscienza. Altro è infatti il conoscere sè stessi, altro il conoscere gli oggetti esterni; nel primo caso, il soggetto conoscente e

---

[1] Tommaso Campanella, nato a Stilo, in Calabria, nel 1568; entrato come Bruno nel chiostro fin dalla prima giovinezza, fu conquistato dall'ideale di una riforma sociale e religiosa, che gli valse un processo e una condanna alla prigionia perpetua. Liberato, dopo 27 anni di carcere, per intercessione di potenti amici, finì la sua vita in Francia, nel 1639. La sua filosofia è principalmente esposta nelle due opere *Del senso delle cose e della magia*, e *Metaphysica*. Egli è anche autore di una utopia politica: la *Città del Sole*.

l'oggetto conosciuto sono tutt'uno; quindi l'elemento attivo prevale e la nozione che si acquista coglie l'intima essenza della realtà. Nel secondo caso invece, prevale l'elemento passivo, sì che la notizia degli oggetti esterni, non dipendendo in gran parte da noi, ha una minore certezza e verità. Alle due forme di conoscenza presiedono, rispettivamente, il senso interno *(sensus abditus)* e il senso esterno *(sensus additus)*, che il Campanella considera come due facoltà separate, tali però, che la prima è condizione della seconda.

Questa dottrina ha una grande importanza storica, non soltanto pei suoi risultati, che sono pur molto notevoli, ma anche come segno del nuovo avviamento del pensiero filosofico verso i problemi della conoscenza umana. Lo spirito del Rinascimento si è, con giovanile esuberanza, prodigato nel mondo della natura ed ha preteso rivelarne gl'intimi segreti, senza prima chiedersi fino a qual punto la rivelazione fosse scientificamente fondata e per quanta parte fosse immaginaria e fantastica. Lo spirito più maturo dell'età moderna comincia a ripiegarsi sopra sè medesimo, a chiedersi qual è il valore e quali sono i limiti delle sue facoltà conoscitive; il suo ritorno allo studio della natura presuppone questa nuova consapevolezza critica.

CAPITOLO II

EMPIRISMO E RAZIONALISMO

1. Il problema del metodo. — La filosofia moderna esordisce col problema del metodo. Agl'iniziatori di essa due esperienze si offrono d'indubitabile certezza. L'una è che tutta la speculazione medievale, malgrado l'ingegnosità e l'acume dei dottori scolastici, è stata sterile di risultati positivi, specialmente nelle sue indagini sulla costituzione del mondo fisico, per l'abuso fatto dell'astratto ragionamento, che, non fondandosi sulle cose ma sugli schemi e sui simboli mentali, s'è avvolto in un groviglio di concetti, atti piuttosto a velare che a scoprire la natura delle cose. L'altra esperienza è che la nuova scienza naturale, prescindendo totalmente da quella artificiosa impalcatura intellettualistica, e dedicandosi a un paziente e metodico lavoro di osservazione, di esperimento, di analisi e di comprensione degli oggetti della natura, è giunta in breve tempo a conseguire risultati positivi di grande momento e ne lascia sperare altri maggiori.

Da questo raffronto nasce spontanea l'illazione: non potrebbe anche la filosofia ottenere eguali risultati, seguendo lo stesso procedimento della scienza

della natura? Ma di qui sorge l'ulteriore problema: in che propriamente consiste tale procedimento e il segreto del suo successo? Dai fondatori della scienza moderna sono indicate, in un tempo, due vie del pensiero scientifico: l'esperienza e il ragionamento matematico, pur con l'implicito presupposto che le due vie siano convergenti, e che il ricercatore debba seguire l'una e l'altra insieme. Però, se gli scienziati non son tenuti a dare una più precisa determinazione e giustificazione del loro metodo, perchè ad essi incombe piuttosto di farlo fruttificare che di enunciarlo, diversa è la situazione dei filosofi, pei quali il conoscere ciò ch'è esperienza e ciò che è ragionamento forma il tema e il contenuto stesso della ricerca speculativa.

Accade così che il facile eclettismo di cui si appagano gli scienziati nel contemperare insieme la esperienza e il ragionamento non possa soddisfare la riflessione filosofica, la quale, agguerrita delle armi della logica, constata, nei due termini che le si offrono, una opposizione profonda non facilmente sormontabile e conciliabile. In effetti, se per esperienza s'intende l'osservazione fondata sui dati sensibili, e le si attribuisce un valore primario e fondamentale, in tal caso il ragionamento non può più sussistere come fonte autonoma di conoscenza, e non è che un prodotto derivato e secondario della sensazione, a cui mutua il criterio della sua verità. La via dell'esperienza conduce così all'empirismo, cioè a una filosofia, la quale riconduce tutta l'attività più elevata e complessa del pensiero agli elementi sensibili, facendola risultare come effetto di un'astrazione e di una combinazione di quei dati.

Ma se il ragionamento è una vera e propria fonte di conoscenza, come si concilia ciò ch'esso testimonia

con la rivelazione dei sensi, che invece ne viene continuamente smentita? La ragione ci dà, nelle costruzioni fisico-matematiche della scienza, la rappresentazione di un mondo puramente quantitativo, sempre identico, retto da leggi costanti, mentre la sensibilità ci pone in presenza di una molteplicità qualitativa di apparenze, che variano continuamente. Dov'è l'accordo tra questi due punti di vista tanto diversi? Dunque, se la verità è nel quadro che ci offre la ragione, vuol dire che i sensi c'ingannano, o che adombrano solo confusamente quel che il ragionamento spiega con piena chiarezza. Questa via sbocca nel razionalismo, cioè in una filosofia che attribuisce un assoluto valore alla ragione come interprete veritiera della realtà. Tale razionalismo però, non meno dell'opposto empirismo, è in antitesi con la scolastica, perchè assume come tipo ideale del procedimento della ragione la dimostrazione matematica, che muove da principii certi ed evidenti e li sviluppa con metodo rigoroso.

Così, la filosofia moderna si divide fin dall'inizio in due opposte correnti, in un empirismo che è rappresentato in modo particolare dal pensiero inglese, e in un razionalismo, che ha i suoi primi fautori in Francia. L'unione delle due correnti, la cui esigenza è volta a volta presentita dall'una parte e dall'altra, non si effettuerà che nella filosofia kantiana.

2. Bacone e Hobbes. — L'importanza storica di Bacone [1] è, essenzialmente, quella di un entusiastico

---

[1] Francesco Bacone, nato nel 1561, barone di Verulamio, fu non soltanto un filosofo, ma anche uno statista, che, durante il regno di Giacomo I, ascese alle più alte cariche dello Stato fino a quella di gran Cancelliere; ma accusato di corruzione, si rifugiò in esilio, e,

araldo della nuova mentalità scientifica. Il fine della scienza è per lui l'instaurazione di quel regno dell'uomo che il pensiero del Rinascimento aveva vagheggiato e cercato di realizzare con gli occulti influssi delle arti magiche e cabalistiche sul mondo naturale. Per Bacone invece la potenza dell'uomo sulla natura si attua solo per mezzo del sapere scientifico che, lungi dal pretendere di mutare il corso ordinato delle cose, ne accetta le leggi e si sforza d'intenderle, per convertirle così in forze utilizzabili dall'uomo ai propri fini pratici.

Lo studio del metodo scientifico consta per lui di due parti, una negativa, consistente nella critica delle illusioni, dei pregiudizi, delle inveterate abitudini umane, che turbano e pervertono le schiette rivelazioni dell'esperienza; e di una parte positiva, in cui propriamente si compendia il metodo sperimentale. Questo muove dall'osservazione accurata degli elementi particolari che la sensibilità ci fornisce, e di qui procede, per via di un ordinato e graduale lavoro astrattivo, alla ricerca e alla formulazione dei concetti via via più generali, che contengono in sè quel che v'è di regolare e di uniforme nella varietà dei fenomeni sensibili. In ciò consiste il metodo induttivo, il cui uso Bacone vuol circondare dei più scrupolosi accorgimenti, per impedire le generalizzazioni troppo affrettate, che, in luogo di cogliere le leggi permanenti della natura, rischiano di ricadere nelle vane immaginazioni della scienza del passato.

---

più tardi, ottenuta la revoca della pena, tornò in patria e dedicò gli ultimi anni della vita agli studi. Morì nel 1626. Le sue opere principali sono: *De dignitate et augmentis scientiarum* e *Novum Organum scientiarum*.

Questo concetto dell'induzione, se pure con minor lusso di particolari, si trovava già formulato nella logica aristotelica; quivi però esso aveva un valore soltanto sussidiario e limitato, mentre, come procedimento dimostrativo per eccellenza, era considerata la deduzione sillogistica, la quale segue una via opposta, cioè, movendo dai principii generali, discende al particolare. Ma per Bacone, questa deduzione è infeconda, perchè non fa che illustrare e chiarire nelle conseguenze quanto era già contenuto nelle premesse; essa non accresce pertanto il patrimonio del nostro sapere, com'è documentato dalla sterilità della scienza antica, essenzialmente deduttiva. Quindi, egli sforza l'opposizione dei due metodi fino al punto in cui non solo appaiono inconciliabili, ma anche rappresentativi di due diverse e contrastanti ere scientifiche; e al trattato in cui illustra il metodo induttivo, egli dà il titolo di *Novum Organum*, per segnalarne la novità e l'originalità di fronte all'*Organum*, cioè alla logica aristotelica.

Nelle sue indagini, Bacone non è andato molto al di là di queste premesse metodologiche. È stata opera dei suoi seguaci trarne le implicite conseguenze empiristiche e sensistiche. Se il lavoro del pensiero, nella ricerca scientifica, non consiste che nell'estrarre ciò che v'è di comune nei dati sensibili, vuol dire che già in questi è contenuto ogni criterio e fondamento di verità. E l'Hobbes[1] si dà a spiegare come ogni processo spirituale sia derivato in ultima istanza dalla sensazione; e che il concetto stesso della verità non risieda, contraria-

[1] Tommaso Hobbes (1588-1679) espose sistematicamente il suo pensiero nell'opera *Elementa philosophiae*. Il suo capolavoro è *Leviathan, or the matter, form and authority of the government*.

mente a quel che pretendeva la scolastica, nell'esatta commisurazione del pensiero con gli oggetti, ma, poichè i sensi sono un'attività soggettiva incommensurabile con gli stimoli esterni, solo in una concordanza dei dati sensibili tra loro.

Tuttavia lo stesso Hobbes ha dimostrato, a spese della propria coerenza, quanto sia difficile mantenersi in una posizione empiristica rigorosa. Perchè, dopo di avere affermato che bisogna stare all'esperienza e spiegato che i dati sperimentali più irriducibili sono le sensazioni, egli accetta dalla scienza della natura la veduta che la realtà oggettiva consti di atomi tenuti insieme da leggi quantitative e meccaniche, e, nelle sue ricerche antropologiche, si sforza di far derivare la vita sensibile dai processi fisiologici della materia organica. Qui siamo evidentemente fuori dell'empirismo, perchè l'idea dell'atomo, della materia, è un concetto metafisico che non si ricava in alcun modo dall'esperienza e si costruisce soltanto con la ragione. Doveva toccare a tre pensatori, anch'essi inglesi, di età alquanto più recente, il compito di delimitare più rigorosamente i confini della concezione empiristica.

Con lo stesso criterio in virtù del quale riconduce le facoltà più elevate della vita conoscitiva ai dati elementari della sensibilità, anche nell'analisi dell'attività pratica dell'uomo, l'Hobbes spiega i valori morali come manifestazioni dell'egoismo. Bene e male non sono se non ciò che giova o che nuoce all'istinto di conservazione e all'interesse dell'individuo. E se, nel consorzio sociale degli uomini, pare che intervenga una forma diversa di valutazione, in realtà non si tratta che di una applicazione nuova dello stesso principio fondamentale dell'egoismo a un soggetto più comprensivo: ogni azione, secondo

che è giovevole o nociva alla società, vien chiamata buona o cattiva, e riceve, per conseguenza, premi e pene.

Il massimo organo della conservazione e della difesa sociale è per Hobbes lo Stato. Esso non è un'istituzione di origine divina, come immaginava la scienza politica del medio evo, ma un prodotto artificiale, meramente umano, la cui ragione riposa su ciò, che essendo nello stato originario di natura tutti gli uomini in una perpetua guerra in forza del loro prepotente egoismo, nasce dalla reciproca paura e dal bisogno di conservazione e di pace un patto o contratto sociale, con cui essi si sottopongono a un comune dominio. E quanto più sfrenati erano gli arbitrii individuali e più implacabile era la loro guerra, tanto più dura e completa è la soggezione che l'Hobbes intende istituire per mezzo dello Stato, il quale, nuovo Leviatano, divora tutti i poteri e i diritti dei suoi sudditi. In questa filosofia vien quasi codificato l'invadente assolutismo delle monarchie moderne.

3. Descartes. — Verso un opposto indirizzo razionalistico si avvia la contemporanea filosofia francese, per opera di Renato Descartes[1]. Questo

---

[1] Renato Descartes (in latino *Cartesius*) nacque a La Haye nel 1596. Compì i suoi studi nel collegio dei gesuiti di La Flèche, ma, deluso di un sapere che non l'appagava, si volse alla carriera delle armi, che lasciò dopo quattro anni, per dedicarsi a lunghi viaggi. In questo periodo il suo pensiero si venne temprando alla meditazione filosofica; e più tardi, ritiratosi a vita solitaria in Olanda, vi attese alla composizione delle sue opere. Di queste le maggiori sono: il *Discours de la méthode* (1637), le *Meditationes de prima philosophia*, pubblicate poi in francese, i *Principia philosophiae*, il *Traité des passions de l'âme*. Morì il 1650 in Svezia, dove l'aveva chiamato la sua regale ammiratrice Maria Cristina.

razionalismo è, nelle sue istanze critiche e polemiche contro la scienza del passato, preceduto dai *Saggi* scettici del Montaigne (1533-1592), i quali tuttavia si arrestano a una constatazione, non priva di compiacenza e di malizia, delle contraddizioni dei filosofi e della relatività delle opinioni, senza pretendere di additare un nuovo punto fermo, su cui si possa riedificare la scienza.

Tale è invece l'assunto del *Discours de la Méthode* con cui esordisce la filosofia del Descartes. Esso vuol rimuovere la massa delle opinioni illusorie e fallaci di cui è ingombra la vecchia scienza scolastica, ancora in onore nelle università e nella chiesa; ma insieme vuol costruire con la ragione una scienza che non mutui da una autorità estranea la propria legittimazione. E perciò, comincia col trasferire nella ragione quel criterio della verità che la Scolastica poneva fuori di essa: i concetti non si modellano sopra una realtà oggettiva di cui non rappresentano che una mera copia; ma hanno un' intima autonomia, una luce propria: chiarezza e distinzione sono i segni immediati della loro veridicità. Ma questa perfezione non si raggiunge per una sorta di rivelazione subitanea: essa implica tutto un faticoso lavoro di auto-critica, in virtù del quale dalla massa delle opinioni oscure e confuse emergono le prime verità chiare e distinte. E una volta conquistati questi primi principii, nella loro elementare semplicità, un ulteriore lavoro mentale li svolge e li organizza in formazioni più complesse, per adeguarli al reale nella sua complessità.

L'analisi è il processo di quella scomposizione delle idee per cui si fissano gli elementi primordiali e semplici; la sintesi è la ricomposizione della totalità sistematica. Lo schema di questo metodo è attinto

a un'accurata considerazione del procedimento usato nelle matematiche, il quale assurge così a una espressione universale del lavoro del pensiero. Dare a tutte le scienze, che si movevano nell'incertezza delle opinioni contradittorie e non erano capaci di conseguire che una mera probabilità, l'evidenza e il rigore e la concatenazione delle dimostrazioni matematiche, sembra al Descartes il termine ideale della sua riforma del metodo.

Egli però non si limita, a differenza di Bacone, a queste enunciazioni preliminari, ma dimostra in atto la fecondità del suo metodo, sviluppandolo in un sistema organico di filosofia. E, innanzi tutto, qual è quel principio certo ed evidente sul quale la ragione può cominciare a costruire, come sopra una solida base? Lo scetticismo dice che principii di tal fatta non ve ne sono; e lo stesso Descartes, in quanto ha denunciato l'illusorietà della scienza precedente, si professa scettico ed estende il suo dubbio non soltanto ai prodotti della sensazione, ma anche a quelli della ragione. Tuttavia, una prima verità certa emerge dal dubbio, per il fatto stesso del dubitare. Chè, se io dubito, penso; e son certo che io sono, che esisto, in quanto penso. *(Cogito, ergo sum.)* L'essere del pensiero, anzi l'esistere di me come essere pensante è la prima certezza che vince ogni dubbio. Ed è anche la prima verità, immune da ogni inganno: io posso ingannarmi immaginando di avere un corpo, di muovermi in un mondo materiale, perchè una tale idea potrebbe anche essere illusione di un sogno; ma, se pure riconosco d'ingannarmi, in questo riconoscimento stesso sono nella verità. Chi sa di errare è già nel vero. V'è dunque nel pensiero una intrinseca veridicità, non mutuata da altro, ma riposante sopra

sè stesso. E, se il pensiero è veridico, la coscienza che esso ha delle proprie imperfezioni, dei propri limiti, è veridica anch'essa; fondata è quindi l'esigenza che essa pone di un pensiero superiore, divino, che sia il fondamento di tutto l'essere, come il mio pensiero è fondamento del mio essere.

Il pensiero umano e Dio sono così le due prime verità che la ricerca filosofica attinge e che s'integrano l'una con l'altra, perchè, se da una parte la ragione postula con argomenti propri l'esistenza di Dio, questa a sua volta determina la portata e i limiti di quella. E dall'assoluta veridicità divina scaturisce ancora un altro principio, su cui si fonda la realtà naturale. Finchè io guardo questa coi miei occhi sensibili, posso dubitare della sua consistenza oggettiva, perchè i sensi non ne ritraggono che i caratteri fallaci e dipendenti dalla propria struttura peculiare. La realtà degli oggetti non può dunque consistere in un complesso di qualità siffattamente soggettive; in quanto ha in Dio la sua ragione, essa deve constare di determinazioni puramente razionali, intelligibili a un pensiero che si estranea totalmente da ogni rapporto coi sensi. Non il colore, non la durezza, non il sapore è ciò che costituisce essenzialmente il mondo naturale, ma quel che sottostà a siffatte qualità effimere, cioè la materia come pura quantità estesa, continua e divisibile, suscettiva di una spiegazione puramente geometrica e meccanica. Così quella realtà che la speculazione precedente popolava di forme, di enti e di specie per opera di una vivace ma arbitraria fantasia, assume ora l'aspetto muto e severo che la scienza ci ritrae. Essa è meno pittoresca ma più vera; perde la sua smagliante veste mitologica, per acquistare

un più succinto abito scientifico, che ha però anch'esso le sue bellezze, per chi sa apprezzarle.

Sostanze pensanti e sostanze estese: ecco la grande divisione della filosofia cartesiana. Sono due mondi chiusi l'uno all'altro, e senza passaggi dall'uno all'altro. La materia non diventerà mai pensiero: quindi gli esseri la cui sostanza consiste di materia — e tra questi il Descartes pone anche gli animali inferiori all'uomo — non potranno mai elevarsi al pensiero; e il pensiero a sua volta non potrà mai discendere nella materia, e partecipare della caducità delle sue formazioni particolari. Eppure, se una intrinsecazione dei due mondi è preclusa, non mancano i punti di corrispondenza e di contatto dell'uno con l'altro. Innanzi tutto, essi procedono egualmente da Dio e si accentrano in Dio. E anche nel piccolo Dio che è l'uomo, si dà la presenza viva non soltanto di un'anima razionale, ma anche di un corpo organico e materiale. Di più, quell'anima razionale è capace di pensare la materia, di descriverne le leggi, di studiarne la formazione; insomma di rivivere, pur restando chiusa nel suo mondo della coscienza, la vita che si svolge nell'altro. Come si spiega una tale corrispondenza tra due realtà tanto eterogenee? E in che cosa consiste esattamente il loro rapporto? È questo il problema più oscuro della filosofia cartesiana, e appunto perciò esso sarà il tema delle assidue meditazioni dei seguaci del Descartes.

4. Il razionalismo. — Prima di esaminare queste derivazioni strettamente speculative, attraverso le quali si è andato realizzando, in grado eminente, il progresso filosofico, consideriamo in breve gl'influssi esercitati dal razionalismo cartesiano su tutto

il movimento della cultura e della vita europea. Esso ha incontrato al principio notevoli resistenze non soltanto negli ambienti della cultura tradizionale, e in particolar modo tra i gesuiti, ma anche tra i fautori del nuovo movimento scientifico. Così il medico Pietro Gassend (in latino Gassendi, 1592-1655) ha rivendicato contro di esso lo schietto materialismo atomistico, nell'espressione teoretica e morale dell'epicureismo. E, d'altra parte, il grande matematico Biagio Pascal (1623-1662), pur accettando nei suoi studi scientifici il metodo razionalistico, ha voluto reagire contro l'invadenza di esso nella vita più intima e profonda dello spirito. V'è un dominio del sentimento, del cuore, dove la ragione non penetra ed a cui è accessibile soltanto l'esperienza consolatrice e redentrice della religione. Da questa antitesi si svolge un motivo scettico in confronto della scienza e, insieme, un misticismo del sentimento, il cui concorso rende altamente suggestivo il libro dei «*Pensieri*» del Pascal.

Siffatte opposizioni sono però sporadiche e limitatamente efficaci. Il cartesianismo, se non nella precisa formulazione del Descartes, almeno nello spirito razionalistico che lo anima, s'impone rapidamente alla cultura europea, perchè esprime una esigenza profonda del secolo XVII e del seguente. Ma i due motivi ispiratori di questa filosofia, cioè il razionalismo propriamente detto nella scienza dello spirito e il materialismo meccanicistico nella scienza della natura, si ritrovano più o meno associati e dissociati nell'opera delle successive generazioni di studiosi. Per il Descartes, quel materialismo non era in realtà che una forma di razionalismo adeguata agli oggetti naturali: esso appariva quindi subordinato alla fondamentale ispirazione idealistica

e deistica della sua dottrina. Ma, dividendosi le province del sapere, l'unità superiore del pensiero e della materia si scinde anch'essa; e, poichè i due mondi erano chiusi l'uno all'altro, avviene che chi vive esclusivamente nell'uno non riesce mai a incontrar l'altro. Si spiega così che gli scienziati cartesiani abbiano impresso un indirizzo spiccatamente materialistico alla filosofia ricevuta dal loro maestro.

D'altra parte, anche il razionalismo si dimostra attivo e fecondo nella propria sfera. Descartes s'era limitato a sottoporre al dubbio e alla critica pochi concetti della filosofia, mostrandosi riguardoso e prudente verso le tradizioni sociali, politiche, religiose della sua età. Ma era insita al suo metodo una possibilità illimitata di estensione e di applicazione: tutte le autorità e tutte le tradizioni della storia sono esposte a una critica corrosiva e dissolvente; tra la ragione e il mondo reale nessuno schermo deve più interporsi che ostacoli il loro immediato contatto. È una specie di luteranesimo laico, che segue e integra la riforma religiosa.

I seguaci del Descartes imparano a poco a poco ad adoperare il potente strumento della critica e a farne un'arma veramente rivoluzionaria. E la realtà contemporanea offriva un materiale più che abbondante di lavoro. Non soltanto le scienze, ma i costumi, le istituzioni, le leggi, la struttura sociale, tutta la vita insomma era modellata sopra un medesimo stampo tradizionale e consuetudinario. Ciò ch'era la scolastica nel puro e astratto mondo intellettuale in cui s'era trincerato il Descartes, erano, nel più vasto mondo della storia morale e politica, il feudalismo, l'arretrata e complicata legislazione, l'inceppata regolamentazione delle industrie, dei commerci, dell'agricoltura. E il razionalismo carte-

siano in questo più vasto campo doveva significare una radicale trasformazione di tutta la vita: riforma degli abusi, semplificazione delle leggi, annullamento di tutto ciò che una lunga abitudine aveva confermato, ma che non si giustificava innanzi alla ragione. Si trattava di strappare il principio di autorità dal terreno in cui aveva posto radici secolari; di effettuare una totale redistribuzione di beni, di valori, di diritti, attribuendo all'uomo ciò che gli spetta come uomo e non ciò che ha usurpato sul patrimonio comune. Unico privilegio umano è la ragione, ma di questa non possono prevalersi gli uni a danno degli altri, perchè appartiene a tutti. Il privilegio vien in tal modo distrutto, in quel che ha di più odioso, con le sue stesse armi: ad esso subentra il diritto, che è diritto di natura, inalienabile e imprescrittibile, in quanto giunge alla radice ultima dell'essere umano. Il cartesianismo, con ondate sempre più gonfie e impetuose, va verso la rivoluzione, verso la negazione effettuale della storia, che prima si conteneva in un dominio strettamente intellettuale.

5. La scuola cartesiana. — Lo svolgimento speculativo della filosofia del Descartes muove dal problema, che questa aveva lasciato insoluto, del rapporto tra le sostanze pensanti e le sostanze materiali: un rapporto il quale assume un particolare interesse per l'uomo, in cui le due sostanze sono insieme presenti.

Nel cercare una soluzione a tale problema s'è cimentato per primo un seguace belga del Descartes, il Geulinx (1625-1669), e poi, sulla stessa via, ma con una visione più comprensiva, Nicola Malebranche (1638-1715). Questi accetta la tesi cartesiana che tra il pensiero e la materia non v'è

influsso immediato: come potrebbe un principio immateriale e inesteso agire su di una realtà tanto eterogenea com'è la materia? E viceversa come potrebbe un movimento materiale imprimersi nel pensiero? Tuttavia, vi sono due constatazioni sperimentali da spiegare e da conciliare con la premessa impossibilità dell'influsso fisio-psichico. L'una è che, per mezzo delle sensazioni, noi riceviamo o crediamo di ricevere delle impressioni del mondo esterno; l'altra è che per mezzo di atti della volontà, noi moviamo il nostro corpo.

Secondo il Geulinx e il Malebranche, questa apparente azione tra l'anima e il corpo si spiega solo risalendo al principio comune a cui fanno capo la sostanza pensante e la sostanza corporea, cioè a Dio. È Dio che determina in noi le modificazioni mentali in occasione di quelle che si producono nella materia, e viceversa. Questa soluzione prende perciò il nome di occasionalismo. Essa tuttavia elimina una difficoltà per crearne un'altra: come si può ammettere che esista in Dio la materia? Qui soccorre al Malebranche l'intuizione religiosa del platonismo: in Dio non v'è la materia, ma vi sono i tipi ideali delle cose materiali: cosicchè la nostra percezione, in quanto avviene mediante il concorso divino, non coglie le cose materiali immediatamente, ma le idee di esse esistenti in Dio. E, in ultima istanza, poichè con la materia noi non entriamo in contatto nè immediato nè mediato, non rappresenta essa un'entità superflua?

Ecco l'estrema conseguenza immaterialistica dell'occasionalismo. Questo però, se come soluzione del problema lasciato aperto dalla filosofia cartesiana, non è affatto soddisfacente, ha per varie ragioni una notevole importanza storica. Innanzi tutto, col fatto

stesso che segue un così lungo cammino per trovare il punto di giuntura tra il soggetto conoscente e gli oggetti esterni, esso sta a testimoniare la difficoltà del problema e l'impossibilità di ricorrere ai facili mezzi di cui si appaga il materialismo, per creare un immediato passaggio dalla natura allo spirito. Inoltre, col fare di Dio il mediatore della conoscenza, esso ripristina la concezione agostiniana secondo cui il pensiero umano vede la verità nella luce del pensiero divino: come dice espressamente il Malebranche, la nostra conoscenza è una visione in Dio. A questo motivo agostiniano se ne aggiunge un altro non meno importante: se Dio è il vero autore delle nostre percezioni e dell'efficacia delle nostre volizioni sul mondo oggettivo, ciò vuol dire che Egli è l'unico principio agente, e che il pensiero e la materia sono sostanze meramente ricettive, determinate nei loro movimenti dall'azione divina. Così il cartesianismo sbocca in una concezione deterministica, avente non poche affinità con quella di Agostino, o tale almeno che su di essa può esser fondata la dottrina agostiniana della predestinazione e della grazia. Ci si spiega di qui come il cartesianismo abbia trovato molto favore tra i giansenisti, cioè tra i seguaci di quel vescovo Giansenio che aveva ripristinato la concezione di Agostino, svolgendo, in seno al cattolicismo, un movimento di riforma religiosa e morale, affine per alcuni riguardi al protestantesimo. La logica di Portoreale, uscita appunto da un fervido ambiente giansenistico, risente di notevoli influssi della mentalità cartesiana.

6. Spinoza. — Con ben altra potenza d'ingegno ha rivissuto i problemi della filosofia cartesiana e li ha rielaborati in un sistema nuovo, in cui sono

visibili gl'influssi di altre correnti mentali, l'ebreo olandese Baruch Spinoza [1].

Mentre gli occasionalisti avevano affrontato il dualismo cartesiano delle sostanze estese e delle sostanze pensanti nelle sue conseguenze marginali, cioè nel punto in cui i due termini si toccano nell'individuo umano, Spinoza invece l'affronta in pieno: è possibile che vi siano due sostanze? Se vi fossero, si limiterebbero a vicenda, e così cesserebbero di essere indipendenti, cioè vere e proprie sostanze. La sostanza non può essere che una, infinita (altrimenti sarebbe delimitata da altre), causa di sè stessa (senza di che esisterebbe in virtù di un'altra causa e non sussisterebbe per sè). Un presentimento di questa unità sostanziale della realtà avevano già avuto il Descartes e gli occasionalisti, per il fatto stesso che, rendendo Dio l'unica e vera causa agente, essi toglievano un vero carattere sostanziale alle due entità subordinate. A Spinoza spetta il merito non soltanto di avere intuito chiaramente questa esigenza unitaria, ma anche di avere eliminato dall'idea della sostanza, a cui dà egli pure il nome di Dio, ogni residuo di teismo confessionale. Se il Dio del Descartes era implicitamente un puro concetto speculativo, posto dalla ragione, quello dello Spinoza è tale anche esplicitamente e senza altri sottintesi. Esso è la sostanza della realtà, cioè il sostrato permanente e comune di tutte le cose; non più una potenza personale,

---

[1] Spinoza nacque ad Amsterdam nel 1632 da genitori israeliti, che lo destinarono alla carriera ecclesiastica. Ma allontanatosi dagli studi teologici per seguire la sua vocazione filosofica, fu cacciato dalla sinagoga, e visse povero e ramingo, fino al 1677. Le sue opere principali sono il *Tractatus theologicus politicus* e l'*Ethica geometrico more demonstrata*, il suo capolavoro, pubblicato postumo.

creatrice, distinta dal mondo. La causalità divina vale per lo Spinoza nel senso di sostanzialità, o di causalità immanente nei suoi effetti: Dio insomma non è che la Natura naturante, presente e attiva nella natura naturata. Lo spinozismo è una filosofia schiettamente panteistica.

Pensiero ed estensione non sono due sostanze, ma due attributi della medesima sostanza, dove per attributi s'intende ciò che la ragione concepisce come formante l'essenza della sostanza. Il dualismo cartesiano si risolve così senza bisogno di far ricorso agli artifizi dell'occasionalismo: tutto ciò che avviene nel mondo del pensiero ha la sua esatta rispondenza in ciò che avviene nel mondo della materia, perchè, pur essendo i due attributi chiusi ciascuno nella propria sfera, sono l'uno e l'altro aspetti di una stessa realtà. Quindi all'ordine necessario con cui si concatenano le cose della natura materiale corrisponde l'ordine necessario con cui si allacciano le idee nel pensiero: anzi l'uno è sostanzialmente identico all'altro, e distinto solo come un attributo dall'altro.

Ma che cosa sono gli esseri particolari, gl'individui pensanti e gli oggetti che si muovono nello spazio? Non attributi della sostanza divina, perchè gli attributi, come esperimenti degli aspetti essenziali della sostanza, sono infiniti ed eterni, mentre gli esseri particolari sono limitati e caduchi. Questi sono invece delle semplici modificazioni od affezioni dell'uno o dell'altro attributo della sostanza: un corpo che si muove nello spazio è un modo d'essere dell'estensione materiale; un individuo che pensa è una parziale maniera di pensare nell'universale pensiero. Qui il potente soggettivismo del *cogito ergo sum* cartesiano è come sommerso nel mare di

un oggettivismo senza nome, di cui le individualità non formano che le passeggere increspature. Pure v'è qui, come nell'averroismo, una specie di compenso per quel che l'individualità perde di dignità e di autonomia: i singoli modi sono sì, limitati e transeunti; ma, nella loro totalità, essi formano una concatenazione infinita e necessaria, che riproduce in qualche maniera l'infinità dell'attributo da cui dipende. È possibile così, al singolo individuo pensante, per quanto limitato, adeguarsi all'essenza del pensiero, considerando le cose della sua esperienza nei loro rapporti col tutto.

La dottrina dei modi ha la sua espressione più complessa nell'uomo che, come essere pensante, è una modalità del pensiero infinito, come corpo organico, una modificazione dell'estensione materiale. E poichè i due ordini sono paralleli, il corpo non è che una manifestazione fisica della stessa sostanza che, nell'ordine mentale, costituisce l'anima; e questa a sua volta è la rappresentazione cosciente del corpo *(idea corporis)*. Questo parallelismo è sviluppato dallo Spinoza attraverso tutti i gradi dell'organizzazione fisica e psichica: a uno stato rudimentale, o debole, o malato del corpo corrisponde una vita più semplice o passiva o confusa dell'anima; e a una più complessa e salda organizzazione fisica uno stato psichico più evoluto e perfetto. E, come nella sfera corporea vige il principio di una rigorosa causalità meccanica, così anche in quella dell'anima v'è una eguale concatenazione causale e necessaria delle funzioni psichiche, con una totale esclusione di ogni principio finalistico.

Questo naturalismo psicologico implica gravi conseguenze in rapporto ai problemi della volontà e della moralità. Già il Descartes aveva fatto del

volere una semplice modificazione della sostanza pensante: una cosa è voluta quando il pensiero la rappresenta come buona; quindi il fattore determinante della volizione è la rappresentazione teoretica. Sulla stessa via si pone lo Spinoza, il quale, qui come da per tutto, spinge alle estreme conseguenze logiche le premesse cartesiane, subordinando il volere, da lui identificato con l'intelletto, al più rigoroso determinismo. Egli perciò nega alla volontà umana ogni libero arbitrio (che sarebbe un'inconcepibile interruzione del concatenamento causale) e ne spiega lo svolgimento senza far ricorso a idee finalistiche e a principii normativi. L'evoluzione di essa è identica a quella del pensiero che, da rappresentazioni confuse e vaghe, corrispondenti a una ancora deficiente organizzazione fisica, passa ai concetti chiari e distinti della scienza. Similmente, nell'ordine pratico, la vita volitiva s'inizia con movimenti istintivi e passionali dettati dalle immediate rappresentazioni sensibili, per progredire verso lo stadio più elevato della volontà razionale, determinata unicamente dai concetti. La virtù morale quindi consiste, per lo Spinoza come per il Descartes, nella conoscenza razionale che, guardando le cose nell'universalità dei loro nessi, riscatta l'uomo dalla passività e dalla dipendenza delle rappresentazioni e degl'impulsi sensibili.

Sorge così dall'etica dello Spinoza un motivo di libertà che non contraddice al suo determinismo, ma ne costituisce l'applicazione più rigorosa. La schiavitù dell'uomo non consiste nell'essere, in tutti i suoi atti, causalmente determinato; ma nell'essere soggetto a passioni egoistiche, le quali lo rendono debole e dipendente. E, d'altra parte, la vera libertà morale non è l'irragionevole arbitrio di scelta, ma

ha la sua radice in quella conoscenza dei nessi universali e necessari di tutte le cose, la quale ci solleva al di sopra delle passioni e dei desideri particolari e così determina la nostra condotta pratica in base a motivi puramente razionali. La schiavitù, insomma, sta nell'essere determinati dai sensi; la libertà, dalla ragione.

Deriva di qui che la più alta meta della libertà umana è nella conoscenza di Dio, che riscatta gli uomini dai desideri e dagli affetti delle cose finite e passeggere, per concentrarli nell'amore di ciò ch'è infinito ed eterno.

CAPITOLO III

LA FILOSOFIA DELL'ILLUMINISMO

1. Sviluppo dell'empirismo: Locke. — L'empirismo inglese, che abbiamo visto delinearsi nella metodologia di Bacone e svilupparsi, ma con molti sconfinamenti nel materialismo, nell'antropologia di Hobbes, riceve la sua formulazione più comprensiva e organica nell'opera di Giovanni Locke[1]. La sua analisi della conoscenza è condotta secondo il rigoroso criterio empiristico, che i prodotti più complessi e le idee più generali del sapere umano debbono essere ricavati dagli elementi più semplici e particolari dell'esperienza sensibile immediata. Pertanto, ai razionalisti, i quali dichiarano i concetti universali inderivabili dai sensi, e quindi innati, almeno virtualmente, allo spirito umano, il Locke oppone una critica serrata contro l'innatismo. L'esperienza psicologica mostra che nei fanciulli e nei

[1] G. Locke nacque nel 1632; compì i suoi studi ad Oxford e si dedicò poi alla vita pubblica, sotto la protezione di Lord Shaftesbury. Inviso agli Stuarts, visse in esilio, in Olanda, nel tempo della restaurazione monarchica, e rientrò in Inghilterra con l'avvento di Guglielmo di Orange, esercitando un notevole influsso sul nuovo avviamento liberale della politica inglese. Le sue opere principali sono: *An Essay concerning human Understanding*; *Some thoughts concerning education*; *Two treatises on Government*.

popoli primitivi non vi sono idee generali, e fa argomentare che l'anima sia originariamente simile a una carta non scritta *(tabula rasa)*, su cui l'attività dei sensi incide i suoi primi segni, e che l'opera dell'intelletto sia secondaria e derivata. Donde la conferma del vecchio e celebre aforismo: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.*

Ma in una espressione così generica, l'empirismo è soggetto al rischio di un duplice sconfinamento. Innanzi tutto, verso il sensualismo: perchè, se l'unico dato primario è la sensazione, anche il soggetto, la coscienza umana, dovrebb'essere spiegato come un insieme di sensazioni o d'immagini, contraddicendo così alla nostra intima esperienza psicologica, per cui ci avvertiamo come soggetti senzienti e non come oggetti sentiti (cioè come suoni, colori, ecc.). L'altro sconfinamento è verso il materialismo, cioè verso la riduzione delle qualità sentite all'oggetto materiale.

Ora il Locke ha voluto agguerrire l'empirismo contro questi due pericoli. Egli ha cominciato col distinguere due specie di sensibilità: il senso esterno, che ci fa avvertire le qualità della realtà esteriore, e il senso interno — o, nell'espressione che egli usa più frequentemente, la riflessione — che ci fa percepire i nostri stati interni di coscienza. I due sensi sono irriducibili l'uno all'altro, il che, mentre da una parte assicura l'indipendenza della nostra vita psichica, dall'altra riconduce la differenza tra l'interno e l'esterno, tra il soggetto e gli oggetti materiali, ai termini della stessa esperienza psicologica. Non la materia in sè, ma le modificazioni soggettive prodotte in noi dagli stimoli materiali, formano il vero oggetto della conoscenza del senso esterno. E queste modificazioni sono incommensurabili con

quella materia, benchè ne dipendano: tra i dati psichici, soggettivi, e le condizioni fisiche, oggettive, non v'è somiglianza nè passaggio. In questo modo è preclusa la via al materialismo e la concezione empiristica vien mantenuta nei suoi propri limiti, perchè la materia è ciò che non può essere in alcun modo sperimentato.

Posti così gli elementi originari della conoscenza, l'organizzazione del sapere si spiega mediante una elaborazione via via più complicata di essi, per mezzo della memoria, dei processi associativi e comparativi, e infine dell'astrazione concettuale, che ne fissa gli aspetti più generali, costanti e uniformi. Ma tutta questa costruzione, fondata com'è su dati sensibili meramente soggettivi, non rischia di essere qualcosa di fantastico e d'irreale? In fondo, noi non siamo in contatto che con noi stessi, con una serie cioè di modificazioni psichiche le quali non hanno alcuna somiglianza con gli oggetti in sè stessi; e il prodotto del nostro lavoro conoscitivo non è pertanto controllabile con la realtà esterna, e non ha che nella mera coerenza dei suoi elementi il criterio della propria verità.

Da queste conseguenze dell'estremo soggettivismo il Locke sente il bisogno di premunirsi, a spese del rigore logico delle sue premesse empiristiche. Tra le qualità che le sensazioni ci rivelano, egli dice, non tutte hanno lo stesso valore: alcune sono meramente soggettive (secondarie, nella terminologia del Locke), nel senso che dipendono dalla struttura della nostra sensibilità, senza corrispondenza negli oggetti: tali, per esempio, i colori, i suoni, gli odori, i sapori, ecc. Altre invece, che il Locke chiama primarie, sono costitutive della realtà stessa degli oggetti, come l'estensione, la grandezza, la

forma, l'impenetrabilità, il numero, la posizione, la successione temporale, il movimento. Tolta una qualità secondaria, per esempio il colore, l'oggetto resta quello che era; ma tolta una qualità primaria, per esempio l'estensione, viene a mancare un elemento costitutivo dell'oggetto stesso.

Il criterio di questa distinzione riposa su due principii che il Locke ha in comune con la filosofia razionalistica: il principio di sostanza e quello di causa. Le sensazioni sono, sì, per lui soggettive, ma dipendono dal mondo oggettivo come effetti dalla propria causa; e tale causa è in pari tempo la sostanza, il sostrato permanente delle qualità che i sensi ci rivelano. Le qualità primarie rispondono appunto a questa esigenza di dare un fondamento oggettivo all'esperienza sensibile.

2. BERKELEY. — Ma si tratta di un'esigenza fondata sulle premesse dell'empirismo, o non piuttosto sopra un dommatismo metafisico, che l'esperienza non è in alcun modo in grado di legittimare? Un acuto seguace del Locke, Giorgio Berkeley [1], confuta, dal punto di vista di un empirismo più rigoroso, il preconcetto sostanzialistico che sta a base delle qualità primarie. L'estensione, la grandezza, la forma sono per lui delle qualità soggettive allo stesso titolo dei colori, dei suoni, degli odori; lungi dal riprodurre delle qualità degli oggetti in sè, esse non sono che il prodotto di combinazioni di elementi sensibili più elementari. E in ultima analisi, l'idea di una sostanza materiale, che stia a fondamento degli oggetti da noi percepiti, non è che una nostra

[1] G. Berkeley, irlandese, vescovo di Cloyne (1685-1753) scrisse, tra l'altro: *Treatise on the principles of human knowledge*; *Three dialogues between Hylas and Philonous*.

immaginazione astratta e arbitraria: per quanto innanzi possiamo spingere l'analisi di un oggetto, noi non troviamo che elementi sensibili e rappresentativi (cioè modificazioni del soggetto) e mai quell'ente del tutto oggettivo, indipendente da noi, insensibile o inafferrabile che chiamiamo la materia. Questo concetto non è che una vana ipostasi metafisica, che nasce dalla nostra tendenza a corporificare i concetti e ad attribuire ai nomi generali una sussistenza propria, indipendente da quella delle singole cose che con essi vengono simboleggiate. Qui l'empirismo del Berkeley si riconnette al nominalismo dell'età precedente.

La materia dunque non esiste; esistono solo gli spiriti, cioè i soggetti senzienti, il cui essere è testimoniato dal senso interno. Ciò che noi chiamiamo cose, oggetti, non sono che complessi di rappresentazioni sensibili (cioè idee, nella terminologia del Berkeley): l'essere degli oggetti non è che il loro essere percepiti *(esse est percipi)*. In tal modo viene eliminato quell'artificioso raddoppiamento del mondo degli oggetti, per cui essi ci son dati in due volte, una volta come oggetti in sè, una seconda come conoscenze o immagini degli oggetti: l'esperienza invece li dà in una sola volta, nella percezione; e solo il dommatismo metafisico, trascendendo l'esperienza, li sdoppia in un essere e in un essere percepiti.

Ma se non v'è una sostanza corporea che formi il sostegno della realtà oggettiva, come si spiega il sorgere delle rappresentazioni, delle idee in noi? Chi ci assicura che non siano un nostro miraggio illusorio? Qui l'acuto critico del concetto di sostanza si arresta smarrito innanzi al concetto di causa. Egli vuol dare una causa oggettiva alle idee, senza

la quale il loro apparire gli sarebbe inesplicabile; e, bandita la materia, egli ricorre a Dio, come spirito supremo che, solo, può comunicare con gli spiriti umani. Così la realtà e verità delle idee sta nel loro essere rappresentate da Dio; e, per lo spirito umano, il reale e l'irreale, il vero e il falso stanno nella concordanza o nella discordanza con la rappresentazione divina. Partendo dall'estremo nominalismo, il Berkeley giunge alla concezione di una visione in Dio che ha molte affinità con quella del Malebranche, il quale a sua volta partiva dall'opposto polo del razionalismo.

3. Hume. — Sulla via della riduzione dei concetti dell'oggettivismo dommatico nei limiti della sensibilità, noi troviamo per ultimo il più grande dei demolitori, che porta l'empirismo alle sue inevitabili conseguenze scettiche: David Hume[1]. Il Berkeley aveva demolito l'idea della sostanza materiale, ma lasciato sussistere la sostanza spirituale e il principio di causalità; l'Hume completa il lavoro del suo predecessore. Egli si serve, contro la sostanza spirituale, di argomenti affini a quelli usati dal Berkeley contro la materia: essa non è oggetto di una percezione interna, ma è una costruzione metafisica. Ciò che noi percepiamo di noi stessi sono rappresentazioni di stati di coscienza, tenute insieme dalle leggi dell'associazione. L'*Io* è niente altro che un fascio di tali rappresentazioni. Così il senso esterno e il senso interno si pareggiano nel

---

[1] David Hume nacque nel 1711 a Ninewells, morì nel 1776. Sue opere filosofiche: *Treatise on human nature*; — *Enquiry concerning the human understanding*. Scrisse anche: *The natural history of religion* e una grande opera storica: *History of England from the invasion of Julius Caesar to the revolution of 1688*.

valore dei rispettivi prodotti: le conseguenze spiritualistiche che il Berkeley aveva creduto di trarre da una critica lasciata a mezzo vengono del tutto annullate.

Anche più radicale è la critica a cui l'Hume sottopone il principio di causa, l'ultimo ponte rimasto tra il mondo soggettivo delle rappresentazioni e gli oggetti in sè. Che cosa giustifica, egli si chiede, l'istituzione di un rapporto causale tra due fatti? Non certamente l'esperienza, la quale ci dice soltanto che la percezione *A* precede nel tempo la percezione *B*, e questa precedenza ha un valore meramente temporale, senza nessun significato metafisico di una produzione di *B* per opera di *A*. Nei limiti sperimentali, il principio di causa non è che una successione confermata dall'abitudine e dalla credenza; dunque un rapporto soggettivo di rappresentazioni e non un rapporto oggettivo di sostanze.

La conseguenza ultima di queste critiche è che nella conoscenza noi non possiamo uscire da noi stessi per attingere una presunta realtà oggettiva; i rapporti che ci è lecito d'istituire tra le nostre rappresentazioni sensibili son quelli che valgono nell'ambito delle rappresentazioni stesse. Essi possono aggrupparsi nelle seguenti categorie: rapporti di somiglianza, di contrasto, di contiguità spaziale e temporale, a cui si può aggiungere quello di causalità nei limiti già chiariti, di una specificazione dell'ultima categoria. La conoscenza intellettuale si compendia pertanto nei vari modi di associare insieme i dati sensibili; ogni pretesa dommatica di toccare l'essere al di là delle apparenze, le cause al di là delle successioni empiriche, è inefficace e vana.

Questi risultati della critica dell'Hume sono negativi e scettici nei riguardi del dommatismo, il

quale pretende di conoscere la realtà oggettiva delle cose, ma positivi (anzi, potremmo dire, positivistici, se questo termine non fosse di origine più recente) nel senso che, entro i limiti fissati dei puri rapporti fenomenici, assicurano una validità empirica alla conoscenza. Sotto l'uno e l'altro aspetto essi hanno esercitato grande influenza sullo svolgimento ulteriore del pensiero. Lo scetticismo dell'Hume è stato per Kant lo sprone a ricercare un nuovo fondamento critico a quei principii, di cui esso precludeva ogni uso dommatico. E, d'altra parte, al suo empirismo intransigente dovevano, in età più recente, riconnettersi le dottrine del positivismo.

4. Sviluppo del razionalismo: Leibniz. — Molto prima che l'empirismo del Locke fosse portato alle sue conseguenze estreme dall'Hume, esso veniva sottoposto a una penetrante critica da un grande rappresentante tedesco del razionalismo, il Leibniz [1].

In questo, a differenza degli altri razionalisti che lo hanno preceduto, si osserva la tendenza a dare un riconoscimento più largo al valore della conoscenza sensibile posto in rilievo dall'empirismo. Il Descartes ne aveva fatto una forma oscura e confusa di conoscenza razionale, e poi, nella sistemazione definitiva del suo pensiero, aveva relegato i

---

[1] Goffredo Guglielmo Leibniz, nato a Lipsia nel 1646, morto a Hannover nel 1716, è uno dei genii più molteplici del pensiero moderno. Filosofo, matematico, storico, giurista, egli ha abbracciato tutti i rami del sapere dei suoi tempi. Le sue opere filosofiche principali sono i *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, in risposta al *Saggio* del Locke (che però furono pubblicati postumi nel 1765); *Essāis de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*; *La monadologie*, e altri saggi minori. Grande importanza ha infine la sua corrispondenza (specialmente le lettere scambiate col newtoniano Clarke).

sensi tra i processi puramente materiali; e lo Spinoza l'aveva seguito su questa via. Il Leibniz invece, che ha l'ambizione di riunire in una sintesi superiore le tesi dell'empirismo e del razionalismo, accetta il principio riconsacrato dal Locke, che *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, ma lo completa con l'aggiunta di grandissima importanza: *praeter ipse intellectus*. Cioè a dire: noi possiamo ricavare dai sensi tutto ciò che v'è nell'intelletto, ma non l'intelletto stesso, come facoltà di elaborare e d'istituir nessi e relazioni tra i dati sensibili. Esso ha pertanto una sua esistenza autonoma di fronte alla sensibilità, il che vale a conferire un valore autonomo anche ai suoi prodotti concettuali.

Bisognerà ammettere allora quelle idee innate che il Locke nega? No, perchè tanto varrebbe riconoscere che vi sia nell'intelletto qualcosa che non è nei sensi. Ma, se un'esistenza attuale delle idee innate non è ammissibile, v'è, nel fatto stesso che l'intelletto, come capacità di foggiar le idee, è innato all'uomo, implicito un innatismo virtuale di quelle idee: cioè a dire, esse esistono in noi potenzialmente, e solo con l'evoluzione della nostra vita empirica giungono a un'esistenza esplicita e attuale.

Questa distinzione porta con sè una deviazione notevole da quel principio dell'autocoscienza che per il Descartes formava il carattere distintivo dell'attività mentale. Delle idee che sono solo virtualmente in noi, non abbiamo coscienza; questa non interviene che negli stadi più evoluti dello sviluppo psicologico, mentre nei più arretrati ed embrionali la presenza di un contenuto rappresentativo è più o meno inconsapevole. Ma una tale evoluzione si verifica soltanto nell'ambito della coscienza umana,

oppure è anche un processo cosmico universale, per cui tutti gli esseri, dai più bassi ai più alti, hanno un'attività rappresentativa, che acquista chiarezza e distinzione razionale a misura che si va facendo più consapevole? Se così fosse, quella brusca discontinuità che secondo il Descartes esiste tra il mondo animale e lo spirito umano, e che lo porta a considerare il primo alla stregua di un mero automatismo meccanico, sarebbe, se non cancellata, almeno in parte appianata, in una concezione di gradi differenti di un unico processo spirituale.

Qui la dottrina della conoscenza del Leibniz si innesta nella metafisica, cioè nella dottrina dei principii costitutivi delle cose. La deviazione di ordine gnoseologico, testè constatata, dalle vedute del razionalismo precedente, non è che un aspetto di una più complessa rielaborazione metafisica del concetto della sostanza. L'indirizzo cartesiano tendeva al principio dell'unità sostanziale della realtà che s'è rivelato poi, in tutta la sua potenza, nello spinozismo. Questa concezione finiva col togliere a tutte le formazioni particolari e organiche della natura ogni forza ed attività propria, e le risolveva in semplici modificazioni dell'unica sostanza esistente. Contro questo annullamento dell'individuale nell'universale, il Leibniz reagisce, affermando la pluralità infinita delle sostanze, ciascuna considerata come un'individualità a sè, e propriamente come un centro di forza viva, a cui egli dà il nome di monade, o, con reminiscenza aristotelica, di entelechia.

Siffatta sostituzione del concetto dinamico di forza a quello statico della sostanza spinoziana porta con sè differenze molto notevoli, oltre quella già accennata. Poichè ogni forza è per sua natura immateriale, vien meno la necessità di porre l'attributo

dell'estensione a fianco di quello dell'attività rappresentativa. L'estensione nasce dall'attività stessa della forza, dal suo sforzo espansivo; in altri termini, la materia non è qualcosa di originario, ma la manifestazione esteriore, fenomenica, di un'attività immateriale. I soli attributi essenziali della monade sono la sua virtù rappresentativa, cioè la sua capacità di riflettere, di specchiare in sè, pur formando un sistema chiuso e indipendente da ogni altro, l'universo, e la sua virtù appetitiva, cioè la capacità pratica di volgersi agli oggetti dei propri desideri.

Il concetto metafisico della monade ci diviene più familiare se ci raffiguriamo l'individuo organico della nostra esperienza. Esso consta di un centro vitale, animato, che, pur essendo immateriale, forma il principio di organizzazione del proprio corpo. Le leggi a cui questo corpo è soggetto son quelle della causalità meccanica; tuttavia la loro attuazione è compresa nel piano finalistico del principio vitale: così per esempio, la circolazione del sangue è un fatto meccanicamente spiegabile con le leggi del movimento dei liquidi; ma essa serve nel medesimo tempo al fine di nutrire l'organismo. Cause efficienti e cause finali, che il Descartes e lo Spinoza avevano dissociate, attribuendo un valore scientifico solo alle prime, sono riconciliate insieme dal Leibniz, in modo che le une non sono che mezzi e strumenti necessari ai fini delle altre. Questa concezione dell'organismo, che ha il suo fondamento nella dottrina aristotelica, forma il nucleo della dottrina vitalistica.

Continuando l'esame dell'individuo animato, noi troviamo, almeno nel più perfetto di essi, l'uomo, la capacità di rappresentarsi, come in un microcosmo, tutto ciò che accade nel mondo esterno. Tale rappresentazione non ha luogo per un immediato scambio d'influssi: s'è già visto nello studio, tanto del razio-

nalismo quanto dell'empirismo, che l'anima è un sistema chiuso in cui non penetrano immediatamente influssi dall'esterno, e che la sua attività pensante e senziente non trascende mai la propria sfera soggettiva. Il Leibniz esprime efficacemente questo concetto dicendo che le monadi non hanno finestre. Allora la capacità rappresentativa dell'anima deve essere intesa come una sua virtù nativa, originaria, per cui, anche essendo chiusa in sè, rispecchia tutto il mondo.

Questa capacità, essendo essenziale alla natura della monade, non può appartenere esclusivamente all'uomo; dovunque v'è un centro organico ed autonomo, noi siamo costretti ad ammettere una simile facoltà. Ciò appare evidente in tutto il regno animale, meno evidente in quello vegetale, meno ancora nella natura inanimata. Pure, per la continuità ininterrotta di tutti gli esseri *(natura non facit saltus)* e poichè l'essere stesso consiste nella forza organica, noi dobbiamo ammettere che, dovunque sia una traccia di esistenza, ivi è presente una percezione, per quanto infinitesimale. La difficoltà che incontriamo nell'attribuire una tale virtù agli esseri inanimati deriva dal fatto che noi ci raffiguriamo la percezione nella forma consapevole, chiara e distinta della nostra esperienza umana; invece dobbiamo considerare la percezione come qualcosa di più elementare e d'inconscio, la quale, via via che ascendiamo nella scala degli esseri, si fa più comprensiva e più chiara, fino ad assumere quella consapevolezza, che c'induce a distinguerla, anche nel nome, dalle fasi più rudimentali e inconscie. Noi chiamiamo infatti appercezione la percezione compresa nella coscienza.

Ma come avviene che le monadi pur essendo chiuse in sè, riflettono, ciascuna, le manifestazioni di tutte le altre? Qui la dottrina del Leibniz si ricon-

giunge al cartesianismo. Gli occasionalisti si erano trovati di fronte a una simile difficoltà, quando avevano voluto spiegarsi come gli spiriti pensanti si rappresentino le sostanze estese. Per il Leibniz, la loro soluzione è inadeguata, perchè, facendo intervenir Dio per suscitare, in occasione di ogni atto spirituale, un moto corrispondente nella materia, e viceversa, rende Dio simile a un cattivo orologiaio, che abbia bisogno volta per volta d'accordare due orologi, per incapacità di costruirli perfettamente sincroni. Egli invece enuncia il principio dell'armonia prestabilita delle monadi, cioè della loro costruzione sincrona, per opera di Dio, monade suprema, che, in virtù della sua rappresentazione assolutamente chiara e distinta dell'universo, fornisce originariamente di tale contenuto tutte le monadi, in modo che, pur vivendo ognuna a sè, concorda in ogni momento con le altre. Così l'universo racchiude, nell' infinita varietà dei suoi esseri, un ordine e una armonia mirabili, che testimoniano il piano divino della creazione e la finalità della Provvidenza, che regge il sistema del mondo.

Questo quadro della vita rappresentativa, teoretica, dell'universo, si completa con quello della vita volitiva, etica di esso, che ne forma soltanto un particolare. Ogni monade, come ha una virtù rappresentativa, così ha nel tempo stesso una virtù appetitiva, la quale si sviluppa, nella scala gerarchica delle monadi, a misura che si rendono più chiare e distinte le percezioni, che forniscono ai desideri pratici i loro oggetti. Quindi, al sommo dell'evoluzione, il bene coincide con la perfezione razionale. E il male, a sua volta, non ha un'esistenza positiva, perchè, come aveva già mostrato Agostino, ciò che è, in quanto esiste, è buono; ma soltanto negativa,

nel senso che ciascun essere, per quel che manca di perfezione, cioè di positiva esistenza, contiene in sè il male. Ma se, considerando le monadi isolatamente, esse sono in varia misura imperfette, nel loro sistema totale tutte le imperfezioni spariscono in una graduazione armonica di esistenze, che rispecchiano la saggezza e la bontà di Dio. L'espressione finale del pensiero etico del Leibniz è l'ottimismo, l'idea che il mondo, nel suo insieme, sia il migliore dei mondi possibili, appunto perchè nella totalità non esiste il male, che ha la sua ragione solo nella limitatezza e nell'imperfezione dei singoli esseri.

5. L'ILLUMINISMO INGLESE. — Per dar maggior rilievo alla continuità della linea speculativa del pensiero moderno, noi abbiamo trascurato tutto quel movimento di cultura che sorge intorno ad esso e ne costituisce l'immancabile irradiazione intellettuale negli strati più vasti della società.

La cultura dell'età che consideriamo prende il nome d'Illuminismo, cioè di rischiaramento, per mezzo della ragione, di tutto il baconiano *regnum hominis*. La radice di questo movimento è nel nuovo razionalismo che, con l'insegna cartesiana delle idee chiare e distinte, vuole ogni cosa chiarire e illustrare e in ogni ramo dell'attività umana conquistare una piena consapevolezza intellettuale. Noi possiamo pienamente intendere questo compito, solo raffigurandoci l'antitesi, in cui gl'illuministi lo concepivano, col presunto oscurantismo medievale, cioè col mondo della tradizione, del costume, del dogma e dell'autorità. In questo contrasto l'illuminismo assume un atteggiamento anti-storico, sia perchè esso constata che il portato della storia non è che quel complesso di abusi, di superstizioni, d'istituzioni tortuose e

bizzarre che la ragione denuncia come sopravvivenze assurde e oppressive, sia perchè nella ragione stessa vede l'unico mezzo per ricostruire, da capo e con sani criteri, il mondo. Questo anti-storicismo ha pertanto un fondo ottimistico, in quanto esso sente di possedere un valido strumento di perfettibilità umana, quindi di riforme e d'innovazioni, capaci di conformare la vita umana agl'ideali della ragione. E per effetto di un tale ottimismo si spiega che la cultura illuministica si sia svolta tra due grandi rivoluzioni.

Ma, se il razionalismo dà il tono alla mentalità illuministica, esso non ne costituisce l'unico impulso. Anche la scienza della natura, con le sue grandi scoperte e con le sue applicazioni tecniche che, a poco a poco, sconvolgono tutto l'antico assetto della vita, fornisce argomenti poderosi a favore del progresso e del rischiaramento umano. Far partecipe il maggior numero possibile di uomini delle nuove conquiste scientifiche, sgombrando le menti dai vieti pregiudizi di un invecchiato e falso sapere, appare come uno dei più alti compiti umanitari che le persone colte possano proporsi. Così, ai margini della scienza propriamente detta, sorge uno stuolo sempre più largo di volgarizzatori.

La filosofia empiristica è, non meno delle altre, attratta in questa orbita dell'illuminismo. Se essa non ha un'insegna razionale di eguale evidenza, ha però, nella semplicità dei mezzi di cui dispone — i dati sensibili — e nella facilità con cui li combina e li elabora, una naturale opportunità di diffusione e di propaganda. La conoscenza umana, l'esperienza religiosa, l'economia sociale, la formazione dello stato, tutto essa è in grado di spiegare con associazioni ingegnose, che colpiscono il profano,

al quale sembra che le cose si producano quasi da sè, sotto i suoi occhi, e senza bisogno di concorsi superiori, metafisici: ignaro com'egli è che dietro il facile meccanismo dell'associazione si nasconde e si dissimula un vigile pensiero che lo fa muovere come gli pare.

In Inghilterra, il movimento illuministico si svolge principalmente intorno alla filosofia dell'empirismo. Il Locke, ragionatore piano e facile, alieno dalle astruserie metafisiche, dotato di una maniera di porgere accessibile a tutti, è stato il primo divulgatore dei concetti della filosofia. A lui fa capo la psicologia dell'associazione, che ha avuto più tardi i suoi principali rappresentanti nell'Hartley (1704-1757) e nel Priestley (1733-1804). Da lui principalmente procede quella trattazione dei problemi della teologia secondo il lume della ragione umana, che, se ancora nel suo pensiero si concilia con la rivelazione della religione positiva, tende però a soppiantarla e a creare una religione puramente razionale. Iniziato da Herbert di Cherbury (1581-1648) e proseguito da Giovanni Toland (1670-1722) questo indirizzo prende il nome di *deismo*.

In contrasto col *teismo* della religiosità positiva e dommatica, esso professa la libertà del pensiero in materia di religione (donde il nome di liberi pensatori ai suoi seguaci) e un diritto di critica spregiudicata dei dommi. Così il Cristianesimo viene sfrondato di tutta la sua veste allegorica e mitologica e identificato con una religione naturale, che si compendia in pochissime credenze, giustificabili secondo ragione. Per quanto astratta, e quindi praticamente inefficace, sia una tale religiosità, pure, lo spirito informatore di essa ha giovato a istradare la critica storica dei documenti religiosi, specialmente

per opera dello Shaftesbury (1671-1713). A quest'ultimo, poi, il motivo deistico serve anche a separare dalla religione positiva i concetti della morale e del diritto, attribuendo loro una piena autonomia, che sarà di grande momento per lo sviluppo delle rispettive scienze. E nella considerazione dei problemi morali egli si attiene a un punto di vista estetizzante, facendo coincidere la virtù, secondo l'ideale greco e pagano, nella bellezza e nell'armonia.

Lo Shaftesbury rappresenta, per questo riguardo, una felice eccezione, in mezzo alle tendenze egoistiche e utilitaristiche predominanti nel pensiero inglese. Egli cerca di contemperare l'egoismo e l'altruismo, non per mezzo di una fredda riflessione in cerca di un punto intermedio, ma in virtù di uno slancio dell'anima, che sorpassa l'io e il tu in un noi comprensivo ed umano. Di qui un'etica dell'entusiasmo, che ha addentellati profondi nello spirito dell'illuminismo, il quale di molle così potenti ha bisogno per la sua missione di propaganda culturale.

Alla concezione della religione e dell'etica « secondo natura » che equivale a « secondo ragione », perchè appartiene alla natura umana d'essere ragionevole, corrisponde un affine indirizzo della pedagogia, del diritto, della scienza dello stato. Contro l'educazione autoritaria si afferma — principalmente dal Locke — l'idea del libero sviluppo delle capacità naturali; contro il diritto positivo, il diritto di natura, eguale per tutti gli uomini; contro la politica assolutistica, la libertà degl'individui e dei loro aggruppamenti spontanei. L'illuminismo vive in un'atmosfera di libertà spirituale, esso trova i suoi accenti più caldi e vibranti ogni qual volta gli si presenta la possibilità di emancipare gli uomini da

qualche servitù. E — sta qui il suo tratto distintivo — la liberazione procede sempre dal sapere, che, come la luce, ricaccia sempre più indietro le tenebre.

Si spiega così, che vengano in buon punto incontro a questa missione illuministica i grandi progressi speculativi e tecnici delle scienze naturali. L'opera del Newton (1642-1727) in particolar modo, che, col rigore della scienza esatta, domina tutto un sistema di mondi, è quella che più di ogni altra s'impone alla mentalità del secolo e diviene come il modello a cui ogni scienza si deve sforzare di adeguarsi.

6. L'Illuminismo francese. — Dall'Inghilterra il giovane Voltaire (1694-1778) portava in Francia l'ideale newtoniano della scienza e volgarizzava la nuova concezione del mondo naturale in un'opera destinata a un largo pubblico. Egli si faceva così l'araldo del naturalismo, che ben presto si propagava rigoglioso sul suolo francese. Quivi esso era già di lunga mano preparato dal razionalismo cartesiano, di cui già conosciamo le implicite tendenze naturalistiche e materialistiche, almeno in quel suo ramo cadetto che s'appagava del meccanismo della sostanza estesa, lasciando cadere lo spiritualismo della sostanza pensante. Questo indirizzo ci offre, più che altro, figure di grandi divulgatori, che, col criterio cartesiano delle idee chiare e distinte, hanno dato un nesso più sistematico alle nuove intuizioni scientifiche, ma nel tempo stesso hanno troppo facilmente appianato ciò che dava luogo a dubbi e a difficoltà gravi, immaginando e lasciando immaginare che con la materia e la causalità meccanica qualunque cosa si spiegasse compiutamente. Tra costoro ricordiamo il Fontenelle, il Buffon, il Lamettrie, il Robinet e infine quel barone d'Holbach

che è senza dubbio il principale collaboratore di un'opera in cui si compendia tutto il « credo » materialistico della nuova età, anche in ciò che ha di più ripugnante e infantile: il *Système de la nature.*

In Francia, più che altrove, il contrasto tra gli ideali illuministici e l'assetto sociale, economico, politico tradizionale, suscita atteggiamenti critici e polemici vivaci, che finiscono col dar luogo, alla vigilia della Rivoluzione, a vere e proprie requisitorie innanzi al tribunale della Ragione. Ha aperto le polemiche, in una forma satirica briosa e incisiva, il Montesquieu (1689-1755) con le sue « *Lettres persanes* »; ma questi poi ha dato la misura della maturità del proprio genio nella grande opera su *L'esprit des lois.* dove ha studiato il rapporto delle leggi e delle pubbliche istituzioni con le condizioni dell'ambiente storico da cui si originano, ed ha additato nel costituzionalismo inglese la forma più appropriata alla vita politica moderna. I motivi negativi, critici, sono invece predominanti nella molteplice e brillante attività letteraria del Voltaire, che, non senza ragione, dà il suo nome al secolo XVIII. La sua vena filosofica è molto tenue: movendo dal naturalismo newtoniano, egli finisce con l'inclinare sempre più verso un sensualismo scettico, consono al suo atteggiamento di distruttore d'idoli. Ma innanzi agli sconfinamenti materialistici del sensualismo egli si arresta, e lascia sussistere, al margine del suo orizzonte mentale, l'idea di Dio, seguendo l'ispirazione del deismo inglese. Tuttavia, se il suo contributo filosofico originale è poco notevole, la sua importanza nel movimento della cultura è immensa: come divulgatore, come polemista, come esponente di quell'*esprit de finesse* in cui eccelle il genio francese, egli è stato d'una incomparabile efficacia.

In Francia, la mentalità illuministica ha creato la forma espositiva più intrinsecamente appropriata alle sue dottrine: l'Enciclopedia. Già sulla fine del secolo precedente, un uomo d'ingegno acutissimo, Pietro Bayle (1647-1706) aveva per la prima volta tentato in un *Dictionnaire historique et critique* di esporre al pubblico colto la materia delle conoscenze scientifiche, aggiungendovi le sue considerazioni critiche, venate di un penetrante scetticismo. Verso la metà del secolo XVIII quel tentativo vien ripreso e allargato, in un'opera di assai più vasto respiro: l'« *Encyclopédie ou dictionnaire des sciences, des arts et des métiers* ». Ad essa hanno collaborato numerosi scrittori, come il Rousseau (che però, dopo qualche tempo, se ne ritrasse), l'Holbach, il Turgot, il Grimm, ecc.; ma i veri ispiratori e redattori assidui del grande lavoro (in 27 volumi e 5 di supplementi) sono stati il Diderot (1713-1784) e il D'Alembert (1717-1783). L'efficacia divulgativa e propagandistica in servizio delle idee dell'Illuminismo, esercitata dall'Enciclopedia, è stata immensa: per suo mezzo, una massa ingente di sapere diveniva accessibile a quel medio pubblico borghese, che in quel tempo ascendeva rapidamente nella vita economica, sociale e politica, ed imprimeva nella mente di esso un'ammirazione sconfinata, non esente da qualche feticismo, per la scienza.

All'evoluzione storica delle dottrine, il pensiero filosofico francese di questa età ha limitatamente contribuito, avviando verso il sensualismo le concezioni empiristiche ricevute dagl'inglesi. Questo avviamento abbiamo già osservato nel Voltaire; lo ritroviamo nell'*Enciclopedia*, (benchè finisca qui col prevalere l'indirizzo materialistico); e infine, in una espressione sistematica ci è mostrato dal Condillac

(1715-1780). Questi ha esordito come seguace del Locke (di cui ha divulgato in Francia le dottrine); ma, nella sua opera più matura (il *Traité des sensations*) ha finito col sacrificare il senso interno al senso esterno, cercando di spiegare non solo tutti i processi mentali, ma la coscienza stessa, come una trasformazione delle sensazioni esteriori. Egli ha dato una forma rappresentativa molto efficace alla sua indagine, immaginando una statua a cui vengono successivamente comunicati i vari sensi e ricostruendo l'evoluzione spirituale a cui questo crescente concorso di elementi dà luogo.

Ultima, in questa grande galleria di figure storiche che stiamo rapidamente attraversando, ci si presenta quella del ginevrino Gian Giacomo Rousseau (1712-1778). Ultima, nel senso che, mentre per un lato essa conclude l'Illuminismo, per un altro n'è già fuori e lascia presentire interessi spirituali e atteggiamenti di una nuova età. Egli è il filosofo della Rivoluzione che, con la sua negazione radicale dei valori storici e col suo *Contratto sociale*, in cui ha espresso in forma estremamente recisa e incisiva le aspirazioni egalitarie e democratiche dei suoi tempi, ha giovato più di ogni altro a sommuovere le assise dell'antica società. Ma, mentre l'Illuminismo si sforzava di conciliare i suoi vagheggiamenti di uno stato di natura, con gl'interessi culturali che, pure, sono un prodotto della società e della storia, il Rousseau invece spinge il proprio naturalismo fino alla negazione radicale della cultura, intesa da lui come una deviazione dallo stato naturale dell'umanità.

Così, nella sua dottrina dell'educazione, egli svolge i motivi individualistici attinti dal Locke, in modo da dare il maggiore risalto alla libertà del-

l'educando e allo spontaneo svolgimento della vita fisica, che egli di gran lunga antepone a quello della vita mentale. Pur nelle sue evidenti esagerazioni, egli giustamente si oppone alle esagerazioni contrarie dell'educazione illuministica, che, nel solo svolgimento della fredda e astratta ragione, vede un'opera degna delle sue cure. Contro questo frigido razionalismo, il Rousseau esalta le forze spontanee e ingenue del sentimento, le quali soltanto sono in grado di suscitare quella fede e quell'entusiasmo che edificano opere durature. In questo suo atteggiamento, il Rousseau è già del tutto fuori dell'Illuminismo, e ci fa presentire il movimento romantico dell'età seguente.

7. La dottrina della storia. — L'Illuminismo è, nei suoi elementi costitutivi, una creazione inglese e francese; esso ha, certamente, una generale risonanza europea; ma gli altri popoli non v'importano nulla di nuovo e di essenziale, e si limitano ad esserne i compendiatori e gl'imitatori: un lavoro, del resto, che ha, esso pure, la sua grande importanza, perchè, per suo mezzo, essi s'iniziano alla vita della nuova cultura europea. Ciò vale specialmente per l'Italia che, dopo la grande fioritura dell'Umanesimo e del Rinascimento, attraversa un periodo come di letargo intellettuale, da cui comincia a risvegliarla il fervore degl'interessi illuministici, che la prepara alla vivace ripresa di attività mentale del secolo XIX. E la Germania a sua volta ha collaborato all'Illuminismo col suo grande Leibniz; ma l'impulso dato da questo agli studi s'è attenuato e disperso negli ambienti accademici della scuola, fondata, al margine della sua dottrina, da Cristiano Wolff (1679-1754).

Tuttavia, l'Italia e la Germania, in piena età illuministica, e in contrasto con essa, hanno saputo trarre, dal fondo della propria cultura tradizionale, alcuni spunti originali di una dottrina della storia, in cui si rivela, in iscorcio, una mentalità profondamente nuova.

L'Illuminismo è, come sappiamo, nelle sue più intime tendenze, una visione anti-storica della vita. Non già che esso non coltivi gli studi storici ed eruditi; basterebbe, in contrario, ricordare la grande somma di erudizione di un Leibniz o la vasta *Storia d'Inghilterra* dell'Hume. Ma il suo anti-storicismo consiste nel negare un valore positivo, costruttivo alla successione degli avvenimenti della storia umana, quindi l'idea di uno svolgimento graduale dello spirito. Esso pone in rilievo i due punti terminali del movimento storico; cioè il punto di partenza, che si raffigura come uno stato di natura già perfetto, o almeno espressione schietta e genuina dell'umanità; e il punto di arrivo, quello in cui, per opera della ragione, la natura umana viene reintegrata o elevata alla sua più alta dignità razionale. Tutte le fasi intermedie, dove propriamente consiste il movimento storico, sono svalutate e degradate, come deviazioni dal primitivo stato di natura, per effetto della malvagità e della prepotenza di alcuni uomini a danno di altri, e, insieme, come elementi di passività e di resistenza, che ritardano la realizzazione dei nuovi ideali concepiti dalla ragione. Il modello della mentalità illuministica è, in contrasto con la storia, la scienza della natura, che dà una visione del mondo come di una realtà sempre identica ed eguale, contenuta entro leggi immutabili, sottratta ad ogni divenire.

Ora, contro questo naturalismo che, nelle sue applicazioni ai fatti dello spirito umano, annulla ogni rapporto del presente col passato e ogni continuità e gradualità di sviluppo, si rivolgono le prime critiche degl'iniziatori dello storicismo. Così il Vico [1], dai suoi lunghi e pazienti studi eruditi, trae il motivo di un'antitesi profonda col dominante cartesianismo. Questo proclama la verità come una certezza soggettiva, procedente dalla chiarezza e distinzione delle idee; ed eleva la prima e massima certezza, il *Cogito ergo sum*, a prima verità filosofica. Il Vico intende subito a che cosa tenda questo rivoluzionario criterio dell'evidenza: a rompere ogni rapporto col passato, a screditare l'abusato principio di autorità, a ricostruire col solo lume naturale il mondo fisico e umano. È la rivoluzione delle idee che precorre la rivoluzione della società.

Egli attribuisce tuttavia al Descartes il merito che gli è dovuto, di avere scosso il giogo dell'autorità e fatto il pensiero umano conscio della propria forza; ma contesta il valore costruttivo e scientifico del *Cogito* cartesiano. Quel *Cogito*, egli dice, è segno, non causa del mio essere; quindi è una certezza senza verità, un atto di coscienza, non un principio di scienza. Per lui invece, il criterio per aver scienza di una cosa è di mandarla ad effetto; cioè per conoscere veramente un oggetto bisogna saperlo costruire.

Ma, appunto perciò, la conoscenza della natura, a cui l'Illuminismo attribuisce un'importanza pre-

---

[1] G. B. Vico nacque a Napoli nel 1668 e condusse una vita oscura e modesta come professore di rettorica in quella università. Morì nel 1743. Il suo capolavoro è il libro de *I principii di una scienza nuova.*

dominante, non può attingere alla radice dell'essere, perchè non il pensiero dell'uomo ma quello di Dio è autore e creatore del mondo naturale. La sola matematica offrirebbe una eccezione, perchè ivi la mente contiene in sè gli elementi delle verità che può costruire, e costruendo conoscere; ma le verità della matematica sono astratte, immaginarie, prive di realtà sostanziale: di qui una nuova istanza polemica, contro il matematismo della filosofia razionalistica del tempo.

Invece, solo il mondo della storia, in quanto è fatto dagli uomini, può essere veracemente ed intimamente conosciuto. E, con questo fermo criterio, il Vico illustra e spiega la storia delle nazioni come uno svolgimento spirituale che, movendo dagli stadi più embrionali e indifferenziati, procede, per una necessità razionale insita alla realtà stessa, verso formazioni più evolute e complesse. Così, da una parte è sfatato il preconcetto illuministico di uno stato di natura già perfetto; dall'altra, viene spiegato che tutte le successive creazioni della storia non sono aggiunte esteriori che possano essere eliminate a beneplacito della ragione, ma sono sviluppi dall'interno, che fanno tutt'uno con lo spirito umano, come le età successive della vita d'uno stesso organismo. Questo nuovo punto di vista porta con sè una valutazione delle istituzioni e dei costumi storici secolari ben diversa dallo sprezzante giudizio dell'Illuminismo; quindi implica, in ultima istanza, un più scettico apprezzamento della capacità di singoli uomini o di singole età a trasformare radicalmente o ad iniziare *ex novo* la vita storica della società.

Si spiega così, che il pensiero del Vico sia una apparizione troppo prematura in un'età che si va, con tutte le sue forze, preparando a una grande ri-

voluzione; e che invece diventi di attualità nel periodo post-rivoluzionario, quando l'esperienza stessa fa sentire tutto il valore di quella continuità della vita storica che si era preteso, d'un colpo, spezzare. E che il pensiero del Vico sia, rispetto al suo tempo, prematuro, ci è dimostrato, oltre che dal significato che intrinsecamente esso ha, anche dalla generale indifferenza con cui è stato accolto dai contemporanei, e dall'immaturità di alcune sue manifestazioni, per cui, ad esempio, esso innesta l'idea dello sviluppo storico in uno schema naturalistico di corsi e ricorsi, facendo ricominciare da capo all'umanità il proprio lavoro, dopo una caduta brusca, che interrompe una precedente ascensione.

Con una più larga e moderna preparazione erudita, ma con penetrazione filosofica di gran lunga minore, un affine indirizzo storicistico è iniziato in Germania dal Lessing (1729-1781) e dallo Herder (1744-1803). Il primo che, pure con grande scandalo dei contemporanei, si faceva editore delle critiche razionalistiche del Reimarus alla religiosità positiva, ha affermato il nuovo punto di vista storicistico nell'*Educazione del genere umano*, dove ha considerato le religioni come le espressioni più intime e complesse dell'umanità, l'evoluzione delle quali, dalle forme più rudimentali alle più elevate, coincide con l'evoluzione stessa dello spirito. E lo Herder, poi, ha esteso questa idea dello sviluppo, dall'esperienza religiosa a tutta la cultura umana, nelle sue *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*. Alla considerazione atomistica dei singoli popoli come protagonisti di storie distinte o separate, egli ha sostituito la veduta organica di una storia unica e universale dell'umanità, dove le diverse nazioni formano gli anelli di una grande catena,

attraverso la quale il principio «umano» si sviluppa in forme sempre più perfette.

Questi inizii dello storicismo non solo sono il presentimento di un'età nuova della storia della filosofia, ma per la prima volta, nella cultura moderna, segnalano alla considerazione filosofica un tipo ideale di mentalità scientifica opposto a quello delle scienze naturali: e la rivalità dei due indirizzi crea problemi nuovi e ricchi d'interesse, che sono tuttora vivi nel nostro spirito.

CAPITOLO IV

KANT[1]

1. Il criticismo. — Le due correnti della filosofia moderna, il razionalismo e l'empirismo, confluiscono nella grande opera di Emanuele Kant, ed ivi si epurano e si fondono insieme, in virtù di un criterio nuovo, d'inesauribile fecondità: il criticismo.

L'idea della filosofia critica acquista significato e rilievo nel contrapposto, in cui è stata concepita dal Kant, con quella della filosofia dommatica, impersonata dal razionalismo precedente. Il Descartes aveva, sì, voluto fondare la sua filosofia sopra un

---

[1] Emanuele Kant (1724-1804), nato a Koenigsberg, compì i suoi studi nell'università della città natia. Dopo alcuni anni d'insegnamento privato e d'intensa preparazione scientifica egli ottenne nel 1770 la cattedra di professore titolare. Questa data è memorabile perchè segna l'inizio di un'età nuova della storia della filosofia. Kant, che prima era stato un seguace della filosofia dommatica delle scuole, ma che aveva già dato la misura del suo genio scientifico nella *Storia generale della natura e teoria del cielo* in cui, sviluppando la dottrina newtoniana, formulava l'idea della formazione del sistema cosmico da una nebulosa originaria, nel 1770, con la sua prolusione universitaria, inizia l'era del criticismo. Nel 1781 egli pubblica la prima delle tre grandi Critiche: la *Critica della ragion pura*, il cui contenuto riespone, due anni dopo, in un più breve e sintetico scritto: *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*. Nel 1788 pubblica la *Critica della ragion pratica* di cui aveva già dato un saggio nei *Fondamenti della metafisica dei costumi*. Nel 1790 segue la *Critica del giudizio*,

principio certo; ma ottenuta la prima e immediata attestazione dell'esistenza del pensiero, egli aveva messo a tacere ogni dubbio, senza chiedersi se questo pensiero, più che una soluzione, non fosse un problema da esaminare. E tanto lui quanto i suoi immediati e lontani seguaci avevano sul pensiero fondato le dottrine della sostanza pensante, della materia, di Dio, dell'anima immateriale, ecc., incuranti se il fondamento fosse tanto solido da sopportare tali costruzioni. In ciò consiste il loro dommatismo: nel non aver giustificato con una severa analisi dell'attività mentale e del valore e della portata dei suoi prodotti, le loro affermazioni metafisiche. In contrasto, la Critica si chiede: che cosa possiamo noi veramente conoscere? cioè conoscere coi segni della universalità e della necessità che distinguono la scienza dalle fluttuanti opinioni umane?

Un simile problema preliminare essa si propone anche in rapporto ai problemi dell'attività pratica, della volontà. Mentre qui il dommatismo aveva formulato dei concetti del bene e del male, della determinazione e della libertà, dell'imperfezione e della perfezione ètica, subordinando ad essi l'azione umana, la Critica si propone d'indagare entro quali condizioni questa si produce e quindi come si legittima la sua subordinazione alle norme. E, poichè nella rassegna delle facoltà o attività spirituali, a fianco del pensiero e della volontà v'è il sentimento, sorge il compito di una terza Critica che indaghi gli elementi costitutivi della vita sentimentale.

Più vicino all'indirizzo della Critica è l'empirismo, nella sua linea di sviluppo dal Locke all'Hume, che si propone per l'appunto il problema di quel che l'uomo può conoscere, e lo risolve, facendo della conoscenza una composizione di dati sensibili, per

mezzo di processi associativi ed astrattivi. Ma un tale indirizzo si conclude con uno scetticismo distruttivo di tutti i più alti valori della vita spirituale. Così, nell'attività teoretica, esso nega ogni conoscenza universale e necessaria, attribuendo ai concetti il valore di mere associazioni e generalizzazioni empiriche. Con ciò, è preclusa all'uomo ogni scienza degna del nome: perchè una tale scienza vi sia, bisogna che l'intelletto, il quale soltanto, a differenza dei sensi, è in grado di concepire rapporti universali e necessari, porti nella conoscenza un suo contributo insopprimibile. E questa esigenza è tanto più viva, in quanto che, posto anche che la formazione empirica dei concetti proceda per via di associazioni e generalizzazioni dei dati sensibili, dov'è, se non nell'intelletto, il principio che associa e generalizza, in vista di un criterio e di una meta che nei sensi stessi non son certamente contenuti? Con ragione, dunque, il Leibniz, alla massima che *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, aggiungeva: *praeter ipse intellectus.*

L'empirismo, in fondo, non risolve il problema della conoscenza: esso ci dice che noi non possiamo trascendere noi stessi, cioè i dati della nostra sensibilità, e attribuisce verità al sapere nella misura in cui riusciamo a rendere armonici e coerenti quei dati. Ma un così estremo soggettivismo è privo di ogni criterio oggettivo di validità: perchè una conoscenza sia valida, non basta che essa sia coerente con noi; bisogna che sia coerente con gli oggetti; senza di che è irragionevole la fiducia che noi vi riponiamo, poichè nessuno ci assicura dal dubbio che essa si risolva in una vana fantasticheria.

Conscia di queste manchevolezze, la Critica kantiana affronta il problema più arduo, che l'empi-

rismo dissimula nelle sue facili soluzioni: come son possibili le conoscenze oggettivamente valide, cioè universali e necessarie? O in altri termini: in che modo alle nostre elaborazioni mentali, soggettive, corrisponde l'organizzazione degli oggetti stessi della conoscenza? Se noi chiamiamo esperienza la conoscenza che abbiamo delle cose, cioè il rapporto tra il soggetto e gli oggetti, il problema della Critica kantiana consiste nell'indagare come quel rapporto si costituisce.

2. La dottrina della conoscenza. — Innanzi tutto, il rapporto tra i due termini della conoscenza non può essere che analitico o sintetico: analitico se i due termini sono identici e son quindi già contenuti l'uno nell'altro; sintetico, se sono diversi e si aggiungono l'uno all'altro con un atto (che noi chiamiamo giudizio) il quale rappresenta un'acquisizione nuova, non contenuta già in uno di essi. Nel primo caso, non vi sarebbe nessuna nuova conoscenza affatto, e quindi verrebbe meno anche il nostro problema; ma se una conoscenza v'è, quel rapporto non può essere che sintetico. Per conseguenza, noi possiamo formulare il problema della Critica nel modo seguente: come sono possibili i giudizi sintetici?

Che tali giudizi, di fatto, esistano, ci è testimoniato dall'esperienza, la quale ci fa continuamente acquistare delle conoscenze che prima non possedevamo. Ma questa constatazione di fatto non può fornirci un criterio nella nostra indagine sulla quistione di diritto, perchè si tratta di sapere come l'esperienza stessa sia possibile. Bisogna che noi risaliamo alle condizioni primarie in virtù delle quali l'esperienza si costituisce; e, se chiamiamo

elementi *a priori* tali condizioni preliminari, la formulazione completa del nostro problema è: come sono possibili i giudizi sintetici a priori?

Il criterio della soluzione kantiana consiste nel risalire a un principio fondamentale in cui hanno radice il soggetto e l'oggetto della conoscenza, o, più esattamente, da cui si origina il loro rapporto, in cui la conoscenza stessa consiste. Questo principio è la coscienza. Ora, noi possiamo intendere la coscienza in due modi diversi: innanzi tutto come quella riflessione soggettiva per cui io, individuo, mi differenzio da un altro individuo; inoltre come quella riflessione più profonda per cui io e tutti gli altri esseri pensanti riconosciamo la nostra identità di esseri pensanti e siamo in grado d' intenderci l'uno con l'altro, in virtù di una comune legge mentale che regola i nostri pensieri. Nel primo caso, la coscienza, avendo valore meramente soggettivo, coincide con uno dei termini del nostro problema, e non può giovarci nella ricerca della soluzione, cioè della radice comune all'uno e all'altro. Nel secondo caso invece ci si presenta un principio universale, identico in tutti gli esseri pensanti, e che serve di norma ai loro giudizi. Kant chiama « normale » questa più profonda coscienza, e in essa scopre la fonte dell'oggettività delle nostre rappresentazioni soggettive, cioè il punto in cui il soggetto e l'oggetto della conoscenza si originano.

Essa infatti non è una spettatrice passiva che accompagni i nostri atti conoscitivi; ma è un principio attivo di organizzazione del contenuto che viene offerto dai sensi. Il suo valore è quello di una forma in cui la materia sensibile si modella: di una forma, che a sua volta si specifica in forme e leggi particolari, ciascuna delle quali rappresenta

un modo di connessione universale e necessario dei dati sensibili, e che, tutte insieme, li uniscono e li stringono in un tessuto ben connesso.

Le due forme più elementari della coscienza in cui si modella, per così dire, il primo getto della grezza materia sensibile sono lo spazio e il tempo. Se noi potessimo immaginare le sensazioni fuori di ogni nesso spaziale e temporale, dovremmo raffigurarcele come stati soggettivi della coscienza empirica privi di ogni stabile relazione: ma in realtà, una materia senza forma non è che un'astratta finzione; l'esperienza sensibile è una sintesi originaria dell'una e dell'altra, che ha la molteplicità e la varietà dei dati materiali, sensibili, e l'unità e la costanza della forma in cui essi son foggiati. Si comincia di qui a notare il capovolgimento del comune punto di vista empirico, che si effettua per mezzo della Critica kantiana. Lo spazio e il tempo, che l'empirismo vorrebbe ricavare dalle sensazioni, sono invece i presupposti, le condizioni a priori per cui l'esperienza sensibile si costituisce. Ma questa veduta non è meno opposta al dommatismo, il quale fa dello spazio una sostanza in sè, (l'estensione dei cartesiani); essa invece lo considera come una forma della coscienza, cioè un modo con cui lo spirito umano in genere si rappresenta il mondo sensibile.

E risulta ancora di qui qual valore Kant dia al rapporto conoscitivo tra il soggetto e l'oggetto. Spazio e tempo, come forme della coscienza, sono soggettivi in senso lato, non già che siano variabili da individuo a individuo, ma son propri del soggetto umano in universale. Ora, appunto in questa soggettività più profonda della coscienza normale, egli scopre la radice dell'oggettività, cioè il principio in virtù del quale gli oggetti della nostra

esperienza si costituiscono. Solo in quanto noi ci rappresentiamo nelle forme dello spazio e del tempo il contenuto soggettivo delle nostre sensazioni, noi l'oggettiviamo, cioè gli diamo stabilità e consistenza. È possibile così una conoscenza oggettiva (universale e necessaria) nella sfera della esperienza sensibile, ed è quella della matematica e della geometria; una tale possibilità riposa appunto sul fatto che la forma spaziale, per esempio, su cui la geometria costruisce le sue figure, non è una forma empirica (perchè allora quelle costruzioni e le dimostrazioni che vi si fondano non potrebbero essere che approssimative ed empiriche) ma una forma a priori, cioè una condizione universale e necessaria dell'esperienza.

Una ulteriore conseguenza è che quelli che noi chiamiamo oggetti della conoscenza, non sono le cose quali possono essere in sè indipendentemente da noi, ma sono il contenuto stesso della nostra sensibilità, in quanto è compreso nelle forme oggettivanti del tempo e dello spazio; sono, in altri termini, i fenomeni o le apparenze delle cose che, poichè appaiono a noi, si conformano alle leggi della nostra organizzazione spirituale.

Quel che possano essere le cose in sè stesse fuori dello spazio e del tempo, noi non possiamo conoscere, per la contraddizione che nol consente, perchè conoscere è porre le cose in relazione con noi. Il punto di vista copernicano che Kant giustamente afferma di avere introdotto nella filosofia consiste appunto in ciò, che, invece di far gravitare il soggetto intorno agli oggetti, egli fa della soggettività — intesa nel senso più profondo, di una coscienza universale, comune a tutti i soggetti empirici — il nuovo centro intorno al quale gravita il mondo

oggettivo: con la limitazione però, che si tratta del mondo fenomenico e non della realtà in sè delle cose, che noi non possiamo attingere coi nostri mezzi.

Spazio e tempo sono, come si è detto, le due forme più elementari della coscienza che, non per la loro origine, ma per la loro immediata aderenza al contenuto della sensibilità, vengono chiamate da Kant sensibili. Per mezzo di esse il contenuto dei sensi è prospettato nei rapporti della coesistenza (spaziale) e della successione (temporale). Ma non si arresta qui l'opera coordinatrice e unificatrice della coscienza. Al di sopra di questi rapporti, ve ne son altri più elevati, in cui si suole compendiare la funzione propria dell'intelletto, e che formano una più solida trama in cui i fenomeni sensibili sono insieme connessi. Essi son chiamati da Kant, con un termine tradizionale nella logica, categorie (cioè predicati dei giudizi) e accuratamente classificati in quattro gruppi: secondo la quantità, la qualità, la relazione propriamente detta (cioè i rapporti di sostanza e accidenti, di causa ed effetto e di reciprocità), e la modalità (cioè il possibile, il reale e il necessario).

Che queste categorie rappresentino un legame più stretto che non le forme sensibili, si può facilmente osservare, se si considera, per esempio, che la successione temporale, pur offrendoci un ordine irriversibile del prima e del poi, non ci dà il perchè di un tal ordine, mentre la categoria di causa, nella sua applicazione ai fenomeni che si succedono, li connette più intimamente in una ininterrotta catena di cause ed effetti. Similmente, dal punto di vista spaziale, abbiamo delle mere coesistenze; mentre per mezzo delle categorie dell'intelletto noi siamo in grado d'indagare che cosa realmente coesiste,

cioè la sostanza che si estende nello spazio, la qualità e la quantità di essa, ecc.

La pluralità di tali categorie non deve però farci perdere di vista che esse son tutte delle specificazioni di un' unica forma, la coscienza, e che pertanto la loro funzione è quella di unificare il contenuto spaziale e temporale in un sistema di rapporti, per cui esso forma un contesto di esperienza, esente da ogni discontinuità. E, d'altra parte, dobbiamo aver presente che l'opera delle categorie non rappresenta una elaborazione posteriore rispetto a quella delle forme sensibili, altrimenti il loro valore sarebbe soltanto empirico; ma, poichè qui noi indaghiamo i presupposti in virtù dei quali l'esperienza stessa si costituisce, la precedenza delle forme sensibili sulle categorie non ha che un significato ideale ed astratto. In realtà, tutte le forme e leggi della coscienza sono insieme presenti nel fondare l'esperienza; e noi possiamo pertanto completare la rappresentazione già data del copernicanismo kantiano, dicendo che la esperienza è possibile in quanto v' è nella struttura dello spirito umano il principio di organizzazione dei dati sensibili, per cui essi si fanno oggetti o fenomeni, connessi secondo leggi universali e necessarie.

È qui la risposta al quesito: come siano possibili i giudizi sintetici a priori. La conoscenza è appunto una sintesi di soggetto e oggetto, le cui condizioni sono a priori, cioè formano il presupposto di ogni esperienza. Il mondo esterno può essere oggetto della nostra conoscenza scientifica, cioè delle leggi universali e necessarie che reggono i fenomeni, in quanto il principio e la fonte di tale legalità è la coscienza, intorno a cui gravita tutto il mondo fenomenico. Il problema insolubile dal punto di vista dell'empirismo: come mai l'elaborazione concettuale

soggettiva corrisponda alla realtà oggettiva, è risolto invece dalla Critica, perchè questa, giungendo alla radice del rapporto che la costituisce, è in grado di spiegare tale corrispondenza col fatto che i due termini si modellano secondo la stessa forma.

Se chiamiamo natura il complesso dei fenomeni in quanto son regolati da leggi universali e formano un contesto unico di esperienza, possiamo dire che l'unica conoscenza valida dal punto di vista della Critica è quella della scienza naturale. Essa infatti limita la propria indagine ai fenomeni, lasciando da parte le cose quali possono essere in sè stesse, e i fenomeni considera nei loro rapporti quantitativi e causali, i quali soltanto possono avere il valore di leggi.

In conclusione, l'analisi precedente ha dimostrato che la conoscenza consta di un contenuto sensibile che è dato allo spirito e di una forma che lo spirito a sua volta dà, cioè imprime in quel contenuto. L'unità dell'uno e dell'altra, per cui la varietà dei dati sensibili costituisce un contesto unico di rapporti, è ciò che chiamiamo esperienza. Questa non è dunque qualcosa di passivo, come una registrazione di dati affatto indipendenti da noi, ma è il prodotto dell'attività formatrice della coscienza. Ma se essa, nella regolarità imponente delle sue leggi, dimostra tutta la potenza dello spirito e il grande valore di ciò che da esso scaturisce, rappresenta poi un limite efficace allo slancio creativo dell'attività spirituale, circoscrivendola entro precisi confini.

Infatti noi potremmo immaginare che i concetti, le categorie mentali, che hanno un'origine tanto diversa dalle impressioni dei sensi e muovono dalla spontaneità dello spirito, avessero la forza di distaccarsi totalmente dalla realtà empirica, e foggiarsi

un mondo a loro immagine e somiglianza. E in realtà la metafisica pre-kantiana s'era foggiato un mondo di puri concetti, organizzati secondo regole proprie e autonome, senza nessun contatto con la esperienza empirica. Per quanto fosse imponente un tale edifizio, e i suoi autori si sentissero, per suo mezzo, in grado di risolvere le più alte questioni intorno all'anima, al mondo, a Dio, pure mancava alla costruzione ogni solido fondamento.

Kant ha annullato le pretese di quella metafisica mostrando che i concetti non sono realtà od enti, che possano sussistere per sè soli, ma sono semplicemente funzioni, che, isolatamente prese, non ci danno la benchè minima conoscenza della realtà delle cose, e acquistano un significato e un valore solo se vengon riferiti a un contenuto dato dalla sensibilità.

Quindi, la critica kantiana della conoscenza consta di due parti ben distinte: una prima, costruttiva, in cui vien fondata la validità oggettiva della conoscenza scientifica della natura; una seconda parte, demolitrice, in cui si dimostra la vanità di ogni conoscenza che pretenda trascendere i fenomeni e attingere le cose quali sono in sè stesse. In effetti, poichè la conoscenza è una sintesi, un rapporto indissolubile tra il soggetto e l'oggetto, noi non possiamo veramente conoscere, dei due termini, se non ciò che si manifesta in esso: cioè, del soggetto, quel che si oggettiva nel tempo, nello spazio, nelle relazioni causali, ecc.; degli oggetti quel che si manifesta al soggetto entro le stesse forme.

Pertanto, la pretesa di una psicologia metafisica, di attribuire all'uomo un'anima sostanziale, immateriale, immortale, non potendo fondarsi sopra una intuizione sensibile, non ha il valore di una

conoscenza valida. Similmente, non può giustificarsi l'idea di una libertà dell'uomo, che sottragga la attività umana al nesso causale necessario dei fenomeni. Ancora: che l'universo sia limitato o illimitato, che la materia cosmica risulti o no di atomi, sono dottrine che, prive di ogni legittimazione empirica, danno luogo a insolubili contraddizioni. E infine l'esistenza stessa di Dio, trascendendo l'esperienza non può giustificarsi da un punto di vista conoscitivo. A questa stregua Kant distingue dall'intelletto, come facoltà che presiede alla funzione concettuale di connettere insieme i dati della sensibilità, la ragione, come facoltà la quale foggia le idee pure, concernenti l'essenza stessa delle cose. E dal già detto risulta chiaro che solo i concetti intellettuali abbiano, nel loro uso empirico, un valore conoscitivo; le idee, no. Ma ciò non toglie che il mondo della realtà in sè, a cui la ragione si riferisce, possa esistere, e che quindi le relative idee possano giustificarsi per una via diversa da quella della conoscenza. Appunto perciò, non si può concludere che il valore delle idee sia del tutto nullo: tale esso è soltanto per la conoscenza scientifica dei fenomeni; ma in rapporto a una esperienza diversa, le idee potrebbero avere un significato positivo. E tra breve vedremo quale.

3. La dottrina della moralità. — Queste conclusioni negative della dottrina kantiana della conoscenza sono di grave impedimento alla concezione di un principio della moralità. Se infatti noi non possiamo dimostrare che l'uomo sia libero nelle sue azioni, cioè capace di una scelta consapevole della condotta da seguire, quale valore morale potremo attribuire alla sua attività pratica? Se la sua perso-

nalità spirituale non può vantar titoli superiori a quelli di un qualunque fenomeno materiale, su che potrà fondarsi la sua dignità di uomo? Di quali lodi e di quali biasimi, di quale soddisfazione e di quale rimorso è suscettivo un essere irresponsabile, che cioè non può attribuirsi la paternità dei propri atti?

Pure, malgrado queste conclusioni teoretiche, è un fatto indubitabile che la moralità esiste. La coscienza ci attesta che noi siamo soggetti ad alcune leggi, che operano diversamente dalle leggi fisiche. Mentre infatti queste ultime subordinano a sè in modo del tutto immediato i fenomeni, i quali non possono derogarvi, l'azione delle leggi umane è invece mediata dalla volontà, che è in grado di sottrarsi al loro impero. Esse non sono pertanto leggi naturali, ma imperativi, i quali comandano una certa condotta, con una necessità che non è fatale, e che quindi implica non schiavitù ma obbedienza volontaria.

E d'imperativi noi constatiamo due tipi differenti: gli uni che prescrivono di fare qualche cosa per uno scopo che non è già contenuto in essa, e dove pertanto la prescrizione è mezzo a un fine diverso; gli altri che impongono assolutamente una certa norma, considerata come un fine a sè. Ai primi noi diamo il nome d'imperativi ipotetici: essi ci vincolano solo in quanto ci proponiamo di raggiungere il fine di cui rappresentano il mezzo. Tali sono i precetti dell'abilità, che concernono l'apprendimento delle arti in genere: per esempio, se vuoi imparare la musica o la pittura, segui queste o quelle norme. I secondi invece sono categorici, nel senso che legano la volontà incondizionatamente, essendo in essi il mezzo, cioè la norma, tutt'uno col fine. Tali sono gl'imperativi della moralità, perchè è appunto nel carattere di essa di esigere una subordinazione

assoluta, senz'altra considerazione di utilità o di premi che dall'azione possono seguire. Anzi, solo allora l'atto è morale, quando si compie unicamente per il dovere; mentre è privo di tal valore, quando la motivazione dell'azione, pur nell'adempimento della norma, è diversa.

Gl' imperativi morali sono precetti universali e necessari della ragione: quindi non possono essere che puramente formali, perchè ogni contenuto empirico e sensibile ne renderebbe il valore condizionato e limitato. Ora è possibile la formulazione di un puro criterio formale di condotta? Sì, e sta nell'universalità stessa della norma: noi possiamo per conseguenza esprimere il fondamento di ogni comando categorico della ragione, così: opera in modo che il criterio della tua condotta possa elevarsi a una norma universale.

Inoltre, poichè il fine dev'essere contenuto nella norma stessa, e la norma a sua volta non è che l'universalità della ragione umana, noi possiamo dare anche questa seconda formulazione dell' imperativo: opera in modo da trattare l'umanità (cioè l'universale umano che si rivela nella ragione) sempre come fine e mai come semplice mezzo.

E infine, si può dare ancora questa terza formulazione: sii autonomo; sii cioè, come essere razionale, come espressione individuale dell'universale umano, norma a te stesso. In questa terza formula, è espressa più compiutamente la reciprocità tra il mezzo e il fine dell'azione; ed è posto anche in rilievo il carattere più saliente dell'obbligazione morale, che non consiste in una passiva obbedienza a una norma imposta da un'autorità estranea, ma in un atto di spontanea adesione, perchè la norma scaturisce dalla nostra coscienza. È qui l' intimità pro-

fonda dell'azione morale, la sua spontaneità scevra da ogni esterna coazione, per cui la valutazione etica si distingue dalla valutazione giuridica. Dal punto di vista della legge giuridica, infatti, noi non esigiamo che una conformità esterna degli atti alle norme, senza preoccuparci della motivazione interiore; dal punto di vista etico, invece, l'intimità e l'intenzionalità dell'adesione sono requisiti essenziali.

E deriva anche di qui che i valori morali son quelli che più elevano la dignità dell'uomo e fanno sentire il valore soprasensibile della sua personalità. Che cos'altro infatti è l'autonomia se non la libertà del volere? Libero non è colui che è sciolto da ogni vincolo, ma colui che è capace di determinarsi da sè, e che pertanto può assumere la paternità dei suoi atti.

Ma, a questo punto ci si palesa, in tutta la sua gravità, la contraddizione, precedentemente accennata, tra le esigenze della morale e le conclusioni della dottrina della conoscenza. Secondo queste ultime, la nostra esperienza teoretica è limitata ai fenomeni, cioè alle leggi universali e necessarie che connettono insieme i dati sensibili. Ora, le leggi morali, non solo implicano nessi di tutt'altra natura, ma si riferiscono a un soggetto libero e autonomo, che possiede un valore assoluto. E questo soggetto rientra nella sfera di quelle Idee della ragione a cui la Critica ha tolto ogni valore di conoscenza; quindi una fondazione teoretica della moralità è impossibile.

Ma è impossibile anche una diversa fondazione? Sarebbe impossibile solo se la Critica della conoscenza avesse dichiarato insussistente il soggetto assoluto; invece essa ne ha indirettamente testimoniata l'esistenza, perchè, col fatto stesso di limitare la conoscenza ai fenomeni, ha lasciato intravvedere

che al di là dei fenomeni v'è una realtà in sè; al di là del mondo sensibile, un mondo puramente razionale. Essa ce ne ha precluso, è vero, la conoscenza; però ciò non toglie che noi possiamo appartenervi con la nostra attività morale.

Ma si può obiettare: non c'è contraddizione tra l'esperienza morale, che vuole che l'uomo sia libero, e l'esperienza intellettuale che afferma la necessità di una connessione causale inderogabile dei fenomeni sensibili? Vi sarebbe contraddizione se si affermasse che l'uomo è, allo stesso titolo, libero e non libero; invece noi affermiamo che l'uomo, come essere sensibile, è soggetto alla causalità fenomenica, mentre come puro essere razionale può avere quel potere d'iniziare da sè una serie causale di atti, che si chiama libertà.

La dottrina della conoscenza non contraddice, dunque, alle esigenze della moralità, ed anzi ne ammette come possibile la realizzazione, senza per altro darne una giustificazione propria. Essa così apre la via a una legittimazione autonoma, di carattere pratico e non teoretico, dei principii su cui l'imperativo morale si fonda. La libertà del volere, l'immortalità dello spirito umano, e l'esistenza di Dio, come fonte suprema dei valori morali, che da un punto di vista speculativo possono soltanto essere ammessi, da un punto di vista pratico invece *debbono* essere ammessi, perchè senza di loro la moralità è impossibile. Quei principii valgono dunque a titolo di postulati pratici della ragione, indimostrabili ma necessari per fondare il criterio della condotta morale.

In virtù di quelle assunzioni noi ci trasferiamo, se non col pensiero, certo con l'attività, in un mondo superiore ai fenomeni, nel mondo dei valori assoluti, dove non abitano esseri sensibili ma personalità spi-

rituali, aventi ciascuna il valore di un fine in sè stessa. Kant chiama questo sopramondo il regno dei fini e lo distingue dal regno meramente mondano, che si regge secondo norme meramente giuridiche, per ciò che in esso non vi sono sovrani e sudditi separati gli uni dagli altri, ma ognuno è suddito e sovrano insieme, in quanto è soggetto alla legge morale ed è nel tempo stesso legislatore autonomo, avendo in sè stesso la fonte di quella legge. E tra i due mondi, il sensibile e il soprasensibile, pur così diversi per dignità e valore, è mediatore e tramite il *dovere*. Questo infatti è espressione della legge universale della ragione, mediante la quale noi apparteniamo alla realtà soprasensibile, ma esprime la legge in forma di comando, appunto perchè noi, come esseri sensibili, dotati di passioni e d'impulsi inferiori, che hanno bisogno di essere dominati, non siamo in grado d'identificarci senz'altro con quella legge, ma dobbiamo sentirne il vincolo.

E, in ultima istanza, poichè la moralità c'introduce in questo mondo superiore, mentre la conoscenza si arresta al limitare di esso, si stabilisce così il primato della ragion pratica, cioè della volontà morale, sulla ragione teoretica.

4. Teleologia ed estetica. — Le due Critiche precedenti ci pongono in presenza di due mondi: il mondo sensibile e il mondo morale, tra i quali si svolge una puntuale opposizione, l'uno essendo il mondo della natura, della necessità, della conoscenza scientifica; l'altro, il mondo dello spirito, della libertà, della fede attiva. Questi due mondi, come si è visto, pur opponendosi, non si contraddicono, perchè hanno due sfere distinte; ed anzi, l'idea del dovere fonda il primato, e quindi il predominio, dell'uno sull'altro.

Dato già un tale avviamento, non sarebbe possibile formulare un principio sintetico superiore, in virtù del quale tutto il mondo dei fenomeni apparisse compreso nel regno della libertà, e i nessi della causalità meccanica fossero permeati dall'idea dei fini? Questa sintesi non potrebbe certo avere un carattere teoretico, perchè la conoscenza è limitata ai fenomeni sensibili; e neppure un carattere pratico, perchè nella moralità prevale il punto di vista soprasensibile e la sensibilità è dominata troppo dall'alto, perchè possa essere intesa nel suo intimo. Ma, accanto all'attività teoretica e alla volontà, v'è una terza facoltà umana, il sentimento, che concerne l'una e l'altra insieme, perchè implica la rappresentazione di un oggetto e un'inclinazione verso di esso. Ed appunto nel sentimento estetico, che è la forma pura, a priori, della vita sentimentale, Kant vede il principio sintetico superiore, per cui il mondo dell'esperienza scientifica e il mondo dell'esperienza morale formano l'unico mondo dello spirito.

Qui però interviene una distinzione che distacca, dall'estetica propriamente detta, una dottrina della teleologia. In effetti la finalità a cui il sentimento riconduce i fenomeni sensibili, può essere una finalità soggettiva, nostra, che quando opera in modo privo di un'immediata intenzionalità, dà luogo al giudizio estetico; può essere inoltre una finalità oggettiva intrinseca agli stessi fenomeni naturali, e allora dà luogo al giudizio teleologico.

Nella sua teleologia, Kant evita gli errori in cui molti illuministi erano caduti, attribuendo alla natura dei fini estrinseci, come il soddisfacimento di bisogni e di utilità umane. Sarebbe farsi un'idea molto meschina del mondo, immaginare che tutto ciò che v'è in esso, sia stato creato apposta per noi.

Se invece vi sono dei fini in natura, questi non possono essere che intrinseci e immanenti alle stesse formazioni naturali. Tali sono per l'appunto quelli che ci presenta la vita organica nel suo svolgimento. L'organismo ci appare come una reciprocità perfetta tra le parti e il tutto. Senza gli organi è impossibile il funzionamento della vita, ma senza la totalità organica anche le parti perdono il carattere e il valore di organi. Anzi, nello spiegamento dell'individuo compiuto dal germe, noi siamo costretti ad ammettere una preesistenza dell'idea del tutto organico alle parti, in virtù della quale esse si svolgono. Ora cos'è quest'idea, se non il documento dell'intenzionalità con cui opera la natura, come se in essa fosse immanente un'intelligenza che distribuisce il suo lavoro in vista del fine da raggiungere?

Un tale finalismo però non si giustifica di fronte alla conoscenza scientifica, la quale giustamente esclude i fini dalle sue indagini, e si appaga solo della scoperta delle connessioni causali tra i fenomeni organici. Ma il meccanismo naturale, se appaga l'intelletto, non soddisfa le esigenze più profonde del nostro spirito, perchè non spiega la vita e si arresta di fronte al mistero che essa testimonia. Il finalismo appare quindi l'espressione di queste esigenze: un'espressione non teoretica, ma sentimentale, che giova, in ultima istanza, alla scienza stessa, come un mezzo euristico.

Nel giudizio estetico, c'è, come nel giudizio teleologico, l'idea del fine, che è quello della bellezza. Ma la diversità sta in ciò, che la corrispondenza dell'oggetto al fine è priva di ogni riflessa intenzionalità. Quel che noi chiamiamo bello è scevro d'interessi, a differenza dell'utile e del buono, in cui

vediamo il soddisfacimento di un interesse egoistico o morale. C' è in esso una liberazione da ogni immediato bisogno, come nel giuoco disinteressato.

Ma in che cosa sta questa finalità non intenzionale della bellezza, che noi attribuiamo agli oggetti? Non negli oggetti stessi, i quali, come materia della nostra attività, non possono suscitare che interessi; ma in noi, nella fantasia, la quale trasfigura gli oggetti sensibili, togliendo loro ogni rispondenza a interessi empirici e ogni valore alla loro stessa esistenza fenomenica. Per la bellezza, non occorre la realtà oggettiva della cosa; basta che essa sia rappresentata fantasticamente. L' intuizione sensibile è del tutto sciolta dalle sue condizioni oggettivanti.

Come s'accorda ora, con questa inintenzionalità della bellezza, il concetto delle così dette arti belle che, come prodotti consapevoli dell'uomo, son certamente intenzionali? S'accorda così, che le opere d'arte allora son belle quando chi le gusta ha l' impressione che esse siano naturalmente belle; cioè che l'artista le abbia prodotte come la natura, senza intenzione. Quindi l'abilità di lui consiste nell'annullare ogni traccia da cui risulti lo sforzo del suo lavoro.

Dal bello Kant distingue il sublime: là si esprime il valore fantastico del sensibile, qui del soprasensibile. Ciò ch' è sublime ci deprime come esseri sensibili, ci eleva come esseri razionali; esso pertanto ci dà, nella forma del sentimento, l' idea del nostro valore morale.

CAPITOLO V

LA FILOSOFIA POST-KANTIANA

1. L'idealismo. — La filosofia critica, nei limiti in cui l'aveva concepita il suo creatore, doveva segnare la fine di ogni metafisica costruita con puri concetti della ragione e circoscrivere la conoscenza umana nell'ambito dei fenomeni. Ma già essa stessa, nelle successive fasi del suo sviluppo, sorpassava da tutti i lati quei confini e penetrava nei dominii che voleva precludere allo spirito umano. Nella dottrina della conoscenza, la fondazione critica dell'esperienza fenomenica esigeva l'attività di una coscienza universale, che rappresentava di per sè sola un principio di valore assoluto, dotato di una produttività spontanea, incomparabile con qualunque produzione empirica. Nell'etica, poi, questa prima incursione nel mondo soprasensibile si consolidava in un possesso della volontà morale; e infine nella teleologia e nell'estetica si svelava il significato soprasensibile anche del mondo fenomenico, e si dava così il primo saggio di un modo di considerare l'esperienza ben diverso da quello della scienza della natura.

Ciò che impediva al criticismo di palesare tutto il suo contenuto idealistico non era più che un sottile velo: l'idea della « cosa in sè », che, come

termine fuori di ogni relazione, si sottrae alla conoscenza, la quale è per l'appunto una relazione. Ma la cosa in sè, nel suo mistero, racchiudeva due differenti significati: da una parte, essa era il limite inferiore della conoscenza, cioè quel *quid* sconosciuto, che è causa o stimolo od occasione alla presenza delle sensazioni in noi; dall'altra, essa era il limite superiore dell'attività conoscitiva, cioè quel soggetto assoluto da cui procedono le forme a priori della conoscenza e dell'azione.

Ma, per quel che riguarda il primo significato della cosa in sè, è stato facile ai primi scolari di Kant mostrare che non vi si racchiude nessun mistero, anzi, nessuna cosa affatto, perchè al di là del fenomeno sensibile non v'è assolutamente nulla, e se pare che alcunchè vi sia, ciò dipende da un illecito e illusorio trasferimento delle categorie di sostanza e di causa, che secondo la Critica dovrebbero avere un valore esclusivamente fenomenico, in una presunta sfera al di là dell'esperienza.

Però questa eliminazione del puro oggetto « in sè » doveva portare come conseguenza una immensa estensione del compito di quel soggetto assoluto che formava l'opposto limite della conoscenza, e il cui valore positivo s'era già rivelato nella dottrina di Kant. Posto infatti che il fenomeno non fosse l'apparenza di un oggetto, esso non poteva essere che la manifestazione del soggetto, dello spirito; in modo che alla filosofia veniva ad incombere un nuovo e più arduo lavoro: di mostrare in che modo e in che senso lo spirito si fenomenizza nel mondo; quindi qual è l'intimo significato spirituale di tutto il divenire cosmico, dalle sue forme più rudimentali alle più complesse ed elevate della vita e dell'attività umana.

La gravità di un tal compito sta non soltanto nella sua estensione e nella difficoltà di penetrare con l'intelligenza in quelle cose che più sembrano chiuse ad ogni luce mentale, ma ancora nel fatto che, col venire assunto dal soggetto spirituale il fondamento di tutta l'oggettività del reale, le forme del sapere, che per Kant si distinguevano ancora da quelle dell'essere, venivano a identificarsi con esse, e la dottrina della conoscenza pertanto si caricava, novello Atlante, del peso del mondo; diveniva cioè una metafisica.

2. Fichte e Schelling. — Questo nuovo avviamento filosofico è stato impresso dal Fichte [1], che, con la negazione della «cosa in sè» e con la concezione del soggetto assoluto ha dato al sistema del criticismo quell'unico centro che ancora mancava.

La coscienza universale, che per Kant era l'attività produttrice delle forme a priori, diviene nella dottrina fichtiana l'Io, l'autocoscienza assoluta: un principio che sta col soggetto empirico nello stesso rapporto in cui quella coscienza stava con la mera consapevolezza dell'individuo. Esso è la radice unica e comune di tutti i soggetti pensanti; è l'atto, dunque, per cui ciascuno di essi si afferma come

---

[1] Giovanni Amedeo Fichte nacque nel 1762. Il suo scritto giovanile: *Critica di ogni rivelazione*, presentato da lui a Kant, n'ebbe il pieno consenso, e, pubblicato anonimo, fu attribuito allo stesso fondatore del Criticismo. Ma, rivelato il nome dell'autore, questi ottenne un immediato successo e fu chiamato a insegnare nell'università di Jena. Però alcun tempo dopo, per un'accusa di ateismo, fu costretto a lasciare l'insegnamento. Durante l'occupazione napoleonica, egli tenne a Berlino i famosi *Discorsi alla nazione tedesca* che infiammarono i giovani alla riscossa contro l'invasore. Fondata la nuova università di Berlino, vi fu nominato professore e rettore. Morì nel 1814. La sua opera filosofica più importante è la *Dottrina della scienza*, più volte rimaneggiata.

« Io ». La differenza di un tal principio rispetto al concetto della sostanza pensante che la filosofia prekantiana poneva al centro della sua speculazione, sta in ciò, che in esso l'attività non presuppone una sostanza, un sostegno a cui inerisca e da cui proceda, ma è l'origine assoluta delle cose: in principio era l'Atto. Questa veduta era già anticipata in qualche modo dal concetto leibniziano della forza pura, che non presuppone una materia, anzi la crea; ma il suo antecedente immediato è la dottrina kantiana delle categorie, secondo cui la sostanza e la causa non sono un fondamento dell'attività della coscienza, ma sono funzioni di essa: di qui dunque la legittimità di derivare tutto ciò che è oggettivo e sostanziale da un'attività pura, che nulla presuppone innanzi a sè. E in antitesi col vecchio sostanzialismo, il nuovo concetto dello spirito è quello di una realtà che non è, come noi immaginiamo che siano le cose oggettive, statica e permanente nel suo « essere », ma si fa, si crea da sè stessa.

In che modo quest'attività pura si pone in moto e dalla sua identità originaria trae la molteplicità delle cose e degli esseri? Per Kant, l'urto che suscita l'attività formatrice della coscienza, è dato dalla sensazione e, per mezzo di essa, da un' X incognita, in cui risiede la ragione misteriosa del molteplice dell'esperienza. Fichte invece, avendo negato la cosa in sè, è costretto ad ammettere che l' Io susciti da sè medesimo questo urto e che quindi l'attività dello spirito si sviluppi mediante un'opposizione intrinseca, che le crea sempre nuove antitesi da superare. La vita spirituale assume così la figurazione di un movimento ritmico, i cui momenti son costituiti da una posizione e affermazione dell'attività (tesi), da un'opposizione che essa

suscita dall' interno (antitesi) e da un superamento dei due termini opposti (sintesi), che forma a sua volta il primo momento di una nuova triade, nella quale la nuova antitesi è portata più in alto e rappresenta un grado superiore dell'ascensione ideale dello spirito. La forza che attraversa questo processo è l'attività spirituale infinita, che non s'appaga delle specificazioni determinate e finite che nei singoli momenti viene assumendo, e perciò continuamente le sorpassa. Ma questo suo movimento non è il cieco precipitare di una corrente che vince tutte le resistenze interposte; poichè l'attività di cui si parla è quella dell'autocoscienza, essa è dominata, nel suo svolgimento, dall' idea di un fine, di una meta da raggiungere; e la meta è appunto la consapevolezza piena di sè che lo spirito tende ad acquistare. In ciò consiste il metodo dialettico della filosofia post-kantiana, che, per quanto sia artificioso e spesso fallace nei suoi monotoni incolonnamenti triadici, pure ha questo di vivo e di profondo, che è animato dall' idea che la vita dello spirito sia uno svolgimento, che ha in sè stesso la sua norma e la sua misura. Siamo qui agli antipodi con l' inerte sostanzialismo della filosofia pre-kantiana.

Pel Fichte, il primo urto che, ponendo in moto l'attività dell' Io, avvia tutto il processo, è quello con cui esso, per determinare la sua indeterminatezza, si contrappone un Non-Io, un oggetto opposto alla sua soggettività. Ma, poichè questo Non-Io non è soltanto opposto, ma è pensato come opposto, esso è compreso nell' Io: ed è qui la ragione della sintesi dei due termini nell'autocoscienza, come consapevolezza dell'unità del soggetto e dell'oggetto. Il significato di queste formule, per quanto astratte esse siano, è tuttavia chiaro nella nostra intima

esperienza. Noi ci sentiamo limitati, condizionati dal mondo degli oggetti; ma sentiamo a nostra volta di limitarlo e di condizionarlo; questa reciproca opposizione cela una profonda identità, senza la quale nessuna mutua influenza sarebbe possibile. E l' identità è quella che si rivela nell'autocoscienza, dove noi e gli oggetti ci riconosciamo come elementi di un'unità spirituale, e dalla reciproca antitesi svolgiamo i momenti della nostra vita con quelli della vita del mondo.

In questo quadro generale, il Fichte distribuisce le parti del suo sistema filosofico: in quanto noi siamo determinati, influenzati dagli oggetti, la nostra posizione è quella di chi conosce; in quanto li determiniamo, quella di chi agisce. Di qui la partizione dell' Io teoretico e dell' Io pratico, dalla quale il Fichte trae il motivo per riconfermare il primato kantiano della ragion pratica. Ma è una conferma di valore assai dubbio, perchè nel sistema fichtiano il vero primato appartiene alla conoscenza speculativa, filosofica, che fonda sull'autocoscienza l'unità dei due termini.

Dato così lo schema generale del metodo, il Fichte svolge il suo lavoro più particolareggiato col dimostrare come l'opposizione fondamentale del soggetto e dell'oggetto si vada specificando nei singoli momenti del processo ideale della coscienza. Tale ricerca corrisponde a quella che Kant aveva intrapreso per dedurre dalla coscienza universale le forme o categorie, in cui si modellano i dati dell' intuizione sensibile. Ma per il Fichte, le categorie non sono più soltanto delle forme che ricevono un contenuto dal di fuori; ma sono forme e contenuto insieme, sono momenti del conoscere e nel tempo stesso elementi e gradi della realtà. Quindi il problema

della deduzione delle categorie diviene per lui quello della creazione della realtà per opera dell'Io.

Ma è possibile che tutti gli esseri della natura non siano che momenti logici della conoscenza? che si esauriscano nella funzione di far da oggetti a un soggetto che li sorpassa? Non ha la natura una vita propria, una propria soggettività spirituale, che prepara quella della soggettività pensante, senza però annullarsi del tutto in essa? Il Fichte, nel suo soggettivismo, ha fatto della natura soltanto il teatro e l'oggetto dell'attività mentale e morale dello spirito umano; allo Schelling[1], questa è apparsa una mutilazione della vita totale dello spirito, e, alla storia ideale della coscienza tracciata dal suo predecessore, egli ha voluto premettere una storia ideale della natura, concepita come un processo spirituale avente per fine, attraverso formazioni organiche via via più elevate e complesse, la realizzazione dello spirito umano.

Nell'esecuzione del suo disegno, lo Schelling si è molto giovato delle conoscenze scientifiche dei suoi tempi, che già spontaneamente prendevano un avviamento filosofico, per effetto delle grandi scoperte del magnetismo e dell'elettricità, in cui si comin-

---

1 Federico Guglielmo Schelling, nato nel 1775, fu ingegno precocissimo. Entrato in dimestichezza col Fichte, alla cui dottrina s'iniziò ben presto, fu chiamato a 23 anni a insegnare nell'Università di Jena. Venuto poi in rottura col Fichte, per divergenze filosofiche, strinse rapporti con lo Hegel, insieme col quale fondò e diresse il *Giornale critico della filosofia*. Ma anche questa amicizia fu troncata da sopravvenuti conflitti d'idee. Le grandi linee della concezione dello Schelling sono tracciate nello scritto: *Idee per la filosofia della natura*, e poi, con una sistemazione più comprensiva, nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, appartenenti alla sua produzione giovanile, che però è anche la migliore. In seguito egli ebbe lunghi periodi di stasi e finì con l'abbandonare la sua originaria concezione per una filosofia della rivelazione a tinte teosofiche. Morì nel 1854.

ciava a vedere dei principii di spiegazione unitaria del mondo fisico. Egli è specialmente colpito dalle grandi opposizioni da cui la vita naturale è attraversata, specialmente dalla polarità dei fenomeni magnetici ed elettrici, ed è portato così a un'applicazione delle triadi dialettiche alle formazioni della natura. In questi raggruppamenti egli è riuscito spesso a intuire e a presentire delle verità, che la scienza ha più tardi confermato; ma in generale è evidente l'artifizio e la vanità dello sforzo d'interpretare nei termini della coscienza umana un mondo che l'uomo ha imparato a conoscere ancora così poco nella sua intimità, dato che, ai propri bisogni, solitamente gli basta di dominarlo e possederlo dall'esterno. Certamente, l'idea di vedere nella natura un'intelligenza che diviene è grandiosa, e, di fronte al pensiero di tutti i tempi, essa ha trovato la sua giustificazione nella ordinata distribuzione gerarchica delle forme che la natura ci presenta, dalle forme inorganiche, a quelle vegetali e a quelle animali, che appaiono come le tappe di uno svolgimento spiegabile in termini di esperienza mentale. Ma le particolarità di questo processo sfuggono ad ogni apprezzamento storico; e tanto più, dunque, è fallace la pretesa di volerle costruire con una deduzione a priori. In fondo, la filosofia della natura non è che l'involucro metafisico in cui nasce la storia della natura, cioè lo studio del mondo naturale dal punto di vista del suo svolgimento organico e unitario, del suo immanente significato spirituale. E per questo riguardo essa merita una considerazione molto diversa dall'irrisione e dal disprezzo che l'ha colpita.

Con l'indirizzarsi verso i problemi della filosofia della natura, il pensiero dello Schelling ha finito col

trovarsi fuori della concezione fichtiana, di cui voleva inizialmente offrire una semplice propedeutica. Il sistema oggettivo della natura viene infatti a formare la controparte del sistema soggettivo dello spirito; rinasce così quello sdoppiamento delle due serie, reale e ideale, intorno al quale s'era già affaticato il pensiero pre-kantiano e che aveva avuto la sua formulazione più significativa nel panteismo dello Spinoza. Rinasce però nell'intuizione di una comune parentela spirituale tra i due mondi, che si esprime nel concetto dell'Assoluto come identità del reale e dell'ideale, della natura e dello spirito. Così, lo spinozismo dello Schelling è spiritualistico e dinamico, mentre il modello originario era sostanzialistico e statico.

3. Hegel. — La filosofia dello Hegel [1], infine, che conclude la speculazione idealistica post-kantiana, nella sua struttura sistematica, integra lo schema

---

1 Giorgio Guglielmo Federico Hegel nacque a Stoccarda nel 1770. Dopo una gioventù intensamente e silenziosamente laboriosa, egli iniziò nel 1801 il suo insegnamento nell'università di Jena, e, insieme, la sua attività di scrittore, pubblicando, col suo amico Schelling, il già ricordato *Giornale critico della filosofia*. In seguito alla guerra franco-prussiana, egli perdette la sua cattedra universitaria, ma ottenne qualche tempo dopo il posto di direttore di Ginnasio a Norimberga. Il periodo culminante della sua attività didattica s'inizia nel 1818, come professore nell'università di Berlino. Qui egli ha ottenuto un successo incomparabile con quello di qualunque altro insegnante, e, fino alla morte (avvenuta di colera nel 1831), ha avuto un pubblico sempre più numeroso ed entusiastico di uditori e di seguaci. Le opere principali da lui pubblicate sono: la *Fenomenologia dello Spirito*, la *Logica*, l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, i *Lineamenti di filosofia del diritto*. Ma oltre a queste, sono state ricostruite, sugli appunti dei suoi scolari, le sue lezioni sull'estetica, sulla filosofia della storia e della religione, e sulla storia della filosofia, che, per quanto sia manchevole la loro redazione, gettano viva luce su tutto il sistema.

logico del Fichte e dello Schelling; ciò che le consente di percorrere in tutta la sua ampiezza il cosmo intellettuale che quelle dominavano solo parzialmente e quasi di scorcio. Il Fichte infatti aveva svolto in prevalenza il momento soggettivo dell'autocoscienza, lo Schelling il momento oggettivo e l'aveva posto sullo stesso piano del soggettivo, considerando l'Assoluto come unità indifferente di entrambi. Secondo l'Hegel, invece, questa indifferenza della natura e dello spirito annulla ogni accento e rilievo spirituale dell'intero processo dialettico; chè, se è vero che nell'autocoscienza l'elemento soggettivo e l'elemento oggettivo sono commisurati l'uno all'altro come membri di una stessa sintesi, è vero anche che l'atto sintetico è superiore a entrambi; e questo atto a sua volta non si compie che per opera di una soggettività più alta, la quale riunisce e contiene in sè i due elementi subordinati. Così, al culmine della dialettica hegeliana sta lo Spirito assoluto, unità non indifferente, ma sintetica e spirituale, del soggetto e dell'oggetto, dell'ideale e della realtà.

I grandi momenti attraverso cui lo Spirito — che come principio animatore di tutto il processo dialettico vien dall'Hegel chiamato generalmente l'Idea — giunge alla piena coscienza di sè medesimo, sono tre. Nel primo l'Idea si svolge e si articola nei suoi elementi concettuali (le categorie) che formano come l'ossatura logica su cui si modella il divenire della natura e dello spirito: nella terminologia hegeliana questo momento è designato come l'*Idea in sè*. Nel secondo, le tappe del processo logico divengono forme dell'organizzazione progressiva del mondo naturale (l'Idea è *per sè*, si oggettiva, si esteriorizza); nel terzo, che si riallaccia al punto culminante della

natura organica, lo spirito rientra in sè stesso ed acquista piena consapevolezza di sè e del suo processo cosmico (l' Idea è *in sè e per sè*).

Nella logica, l' Idea si sviluppa nel sistema delle categorie, intese come forme oggettive della realtà e non soltanto come forme della conoscenza. Il motore di questo sviluppo è dato dall' intima contraddizione in cui le singole determinazioni dell' Idea son concepite, perchè nella loro finitezza esse non possono contenere l' infinita potenza del principio generatore, che pertanto le sorpassa con determinazioni nuove di ordine via via più elevato. Così, dalle prime categorie dell'esistenza qualitativo-quantitativa, l' Idea passa a quelle più complesse dell'essenza, dove le forme esteriori dell'essere si sdoppiano e si riflettono nelle relazioni della sostanza e del fenomeno, della forma e della materia, della causa e dell'effetto. E infine un terzo e più alto grado comprende le determinazioni concettuali dell' Idea, in cui essa si rivela come una totalità organica di nessi, cioè come il sistema logico dei concetti.

Nella filosofia della natura, ciascuna di queste determinazioni ideali s' incarna in una grande specificazione della realtà naturale. Così, alle categorie dell'esistenza qualitativo-quantitativa corrisponde il mondo spaziale e meccanico, alle categorie dell'essenza il sistema causale dei fenomeni fisici, alle categorie del concetto il mondo organico, che, come già Kant aveva mostrato nella sua teleologia, palesa un'unità finalistica del tutto e delle parti, cioè la presenza di una forma o idea della totalità, che distribuisce armonicamente la funzione organica delle parti. Così nei singoli individui, come nelle specie animali.

Con l'organismo vivente, la cui vita è già una vittoria sul meccanismo fisico e una prima affermazione della libertà e della spontaneità, noi giungiamo sul limitare della filosofia dello spirito. E in quest'ultima, dove lo sviluppo delle determinazioni ideali si mostra nella trasparenza della coscienza umana, e dove la ricchezza degli interessi mentali e della comprensione storica dello Hegel può trovare il suo adeguato rilievo, si rivela in tutta la sua grandiosità il sistema hegeliano.

Egli divide la filosofia dello spirito in tre parti, ciascuna delle quali corrisponde a uno dei momenti della tricotomia fondamentale. La prima concerne lo spirito soggettivo, cioè l'individuo umano dell'antropologia e della psicologia; la seconda, lo spirito oggettivo, cioè le forme della convivenza etica e sociale degli uomini che, mentre da una parte sorpassano l'individuo, dall'altra attuano e svolgono la sua umanità, ossia l'idea universale che è in lui; la terza, lo spirito assoluto, in cui il soggetto universale acquista piena coscienza di sè, e in cui pertanto tutto il divenire cosmico si fa chiaro e trasparente.

Lo spirito soggettivo comprende la serie dei gradi attraverso i quali l'individuo, nella sua vita psichica, si eleva alla comprensione dell'universale umano che è in lui. Dalla sensazione, alla percezione, all'intelletto, alla ragione è un'ascensione continua del soggetto verso una comprensione sempre più adeguata della sua essenza spirituale. E la ragione, che chiude questo sviluppo, nella sua unità di dottrina e di pratica, di pensiero e di volontà, segna, coi suoi valori che trascendono la sfera della mera soggettività, il passaggio dallo spirito individuale allo spirito collettivo (od oggettivo).

Anche in questa seconda sfera si dà una progressione di momenti, a misura che lo sviluppo dell'universale umano implica rapporti più vasti e profondi tra gl' individui. La vita collettiva s' inizia col diritto, affermazione della libertà dell'uno di fronte a quella dell'altro; ma la coesistenza di queste libertà implica norme che sorpassano l'arbitrio dei singoli, sanzionano la proprietà e i contratti, comminano le pene ai trasgressori, limitando così la volontà individuale in base alle esigenze comuni.

Il mondo del diritto è, come Kant aveva già spiegato, quello della legalità esteriore, della conformità degli atti alle norme, senza considerazione dell' intenzionalità degli agenti. Di fronte ad esso, il mondo della moralità rappresenta un'esigenza superiore, quella per cui l'azione s' interiorizza ed acquista un valore intrinseco. Ma — ed è qui la novità di Hegel rispetto a Kant — al di sopra della moralità v' è l'eticità, cioè il complesso delle istituzioni in cui l'aspetto esteriore e l'aspetto interiore dello spirito collettivo si compongono insieme sinteticamente. Tali sono, nell'ordine della loro crescente complessità, la famiglia, la società, lo Stato, dove, in forme esterne e legali si attuano intimi valori etici. Specialmente in rapporto al problema dello Stato, il contrattualismo dell'età illuministica non aveva saputo cogliere che l'elemento esterno, coattivo della vita statale; e questa astratta mentalità giuridica sopravviveva ancora, al tempo dello Hegel, nella concezione dello « Stato di polizia » che voleva limitare alla pura tutela dei diritti i compiti dello stato. Ad essa Hegel contrappone l' idea dello Stato etico, fondato cioè, più che sulle norme esterne, sulla coscienza morale, e per conseguenza destinato ad adempiere più vasti ed alti compiti etici e culturali.

Lo stato è l'organismo più complesso dello spirito oggettivo, la cui piena autonomia si esprime nel concetto della sovranità. Pure, non v'è un unico stato che riassuma in sè tutto il contenuto dell'idea statale, la quale si particolarizza in organismi distinti, perfettamente autonomi l'uno di fronte all'altro. E al di sopra di essi non v'è un potere costituito che dirima le loro controversie; l'unico giudice dei reciproci rapporti è la Storia, che è insieme il grande teatro in cui si manifesta e si svolge l'idea di cui ciascuno di essi è portatore. Da questo punto di vista, la Storia universale appare come uno sviluppo organico dello spirito collettivo, i cui momenti sono contrassegnati dalla prevalenza di un popolo, che imprime il proprio carattere ad un'intera età. Così nell'età antica la Grecia e poi Roma, così nell'età nuova il popolo germanico, sono per Hegel i protagonisti della Storia universale.

La sfera dello Spirito assoluto, finalmente, conclude la dottrina dello Spirito. Essa è il sopramondo, in cui il soggetto, che s'è oggettivato nelle forme e nelle istituzioni della storia del mondo, ritorna a sè e si riconosce come il principio e il fine, come il fondamento e l'essenza di tutto il processo dialettico. Qui si dà la suprema triade delle forme spirituali: l'arte, la religione, la filosofia, che sono rispettivamente intuizione, rappresentazione e concetto dell'Assoluto. Quindi la bellezza è l'Assoluto che si esprime nell'intuizione sensibile dell'arte; la religione è l'idea dell'Assoluto, di Dio, nella forma rappresentativa del mito; la filosofia è la piena comprensione concettuale, logica, dell'Assoluto.

E come l'arte e la religione assolvono compiutamente il loro compito intuitivo e rappresentativo nello sviluppo delle rispettive forme storiche delle

arti e delle religioni positive, con cui si adeguano alla propria idea; così, e tanto più, la filosofia sviluppa il concetto dell'Assoluto nel divenire storico dei suoi sistemi. Con questa veduta la storia della filosofia assume il valore di un movimento progressivo del pensiero, intimamente connesso nei suoi elementi storici, attraverso il quale lo spirito si fa autocosciente. Lo stesso Hegel ha dato il primo grande saggio di una trattazione della storia dei sistemi condotta secondo siffatto criterio, che li ravviva dall'interno e dà a ciascuno di essi il significato di un momento necessario nello sviluppo della coscienza universale. Questo importante ramo della storiografia ha ricevuto così un impulso oltremodo fecondo.

4. L'ETÀ DEL ROMANTICISMO. — La notizia troppo schematica che siamo stati costretti a dare della filosofia idealistica, per non addentrarci in quistioni molto ardue, sproporzionate a questo elementare sommario, ci ha impedito di porre in adeguato rilievo il contenuto vivo di pensiero che in essa è racchiuso. È quindi opportuno che, per completare il nostro disegno, ci soffermiamo a rievocare, almeno fugacemente, il ricco e fervido movimento culturale sorto intorno all'opera di Kant e dei suoi seguaci. In queste vaste risonanze si palesa l'efficacia storica di una filosofia; e se qui soltanto noi ci risolviamo a parlare del rinnovamento della cultura prodotto dalla filosofia kantiana, è perchè essa ha esercitato la sua maggiore influenza nell'interpretazione e nella trasformazione che le ha dato l'idealismo.

Un impulso decisivo hanno ricevuto gli studi di estetica, che prima di Kant erano oppressi dal dominante intellettualismo, per cui l'arte era priva di ogni criterio autonomo, e attingeva dalla conoscenza

logica o dalla morale una subordinata validità. Per Kant invece, il giudizio estetico ha in sè stesso la propria misura: con le sue dottrine della fantasia, dell'arte disinteressata, del sentimento puro da passione, egli va incontro, come il più grande interprete, ai più grandi artefici della poesia contemporanea, e particolarmente al Goethe e allo Schiller. Quest'ultimo, poi, ha anche giovato a diffondere e a rendere più accessibili al pubblico letterario i principii dell'estetica kantiana, ed ha formulato un ideale di educazione estetica, secondo il quale l'arte, purificando ed elevando la natura sensibile dell'uomo, lo prepara a intendere il proprio destino morale. E, insieme con la dottrina dell'arte, anche quella del linguaggio riceve, dal principio della spontaneità dello spirito, una luce nuova: così allo studio logico-grammaticale e fonetico-meccanico della lingua, subentra, per opera dell' Humboldt — che si riallaccia allo Herder e al Kant — la considerazione estetica di essa, come attività creativa dello spirito, che si esprime in forme sensibili.

Ma, col divenire patrimonio dei romantici, le idee estetiche si fanno più torbide, se anche più intime. Essi accentuano l'elemento creativo del sentimento e della fantasia, e identificano la creazione dell'artista con quella dello spirito assoluto della filosofia idealistica; dal che vien fuori un miscuglio ibrido, per cui l'arte si sovraccarica di troppi elementi concettuali e la filosofia si libra in voli fantastici, distogliendosi da un severo metodo scientifico.

Non meno vasta è l'efficacia esercitata dal criticismo sugli studi giuridici e politici. Sulla distinzione kantiana tra il diritto e la morale, l'uno concernente la sfera della conformità esterna degli atti alle norme e della coesistenza degli arbitrii indivi-

duali nei limiti della legge; l'altra l'intenzionalità pura degli atti e la convivenza delle volontà etiche nel regno dei fini, si fonda tutta la moderna scienza tedesca del diritto formale, privato e pubblico. Ma più ancora profonda è l'efficacia dei successivi svolgimenti idealistici del criticismo sulla comprensione degli organismi storici in cui s'incarna la vita giuridica, sociale e politica. Anche qui, diviene di importanza decisiva l'idea dello spirito come svolgimento graduale e come unità sintetica per cui gli individui si fondono in gruppi organici, come la famiglia, la classe, la società, lo stato, espressioni via via più adeguate di quell'universale umano che gli esseri ragionevoli chiudono in sè. Questa idea segna la più recisa antitesi contro l'astratto individualismo rivoluzionario e contro il pregiudizio, che ne deriva, di considerare le istituzioni storiche come avventizie all'uomo e sopprimibili e rinnovabili ad arbitrio.

L'idealismo viene, così, incontro alle tendenze dell'età della restaurazione; e se anche qui la piccola schiera dei romantici è fautrice dell'indirizzo più reazionario e vagheggia un impossibile ritorno alla monarchia feudale e all'impero germanico medievale, gli esponenti più equilibrati delle dottrine giuridiche e politiche che s'ispirano al nuovo movimento di cultura, seguono quella via media, tra gli estremi della rivoluzione e della reazione, tra il rispetto per il passato e le esigenze del presente, in cui si rivela il genio sintetico del secolo XIX.

Nel dominio dell'esperienza e degli studi religiosi, bisogna distinguere tra la concezione particolare di Kant, che qui meno che altrove è penetrata di spirito critico, e l'impulso culturale del criticismo nel suo complesso. Per Kant, infatti, l'idea della

religione è troppo dominata da quella della morale, sì che gli sfuggono molti elementi dell'esperienza religiosa. Invece nei suoi seguaci v'è un senso assai più intimo e profondo della religiosità. Nei grandi sistemi idealistici che fanno capo al Soggetto universale, all'Assoluto, il significato religioso che vi è immanente si fa sempre più manifesto attraverso l'evoluzione dei loro autori, il Fichte e lo Schelling, verso il teismo delle religioni positive. Nello Schleiermacher (1768-1834), che più di ogni altro kantiano si è dedicato *ex professo* a questi problemi, si osserva, da un lato, la tendenza idealistica a fare di Dio l'unità del pensiero e dell'essere, da un altro, la tendenza più ristrettamente critica a tracciare un dominio particolare dell'esperienza religiosa, all'infuori di ogni preoccupazione teologica o morale, appropriando ad essa la sfera del sentimento.

Ma oltre a queste derivazioni speculative e alle esagerazioni romantiche del sentimento religioso, la mentalità del criticismo è riuscita ad avviare verso un indirizzo molto fruttuoso, già preconizzato dal Lessing, gli studi intorno alle religioni positive. Così, la critica dei testi biblici che dall'Illuminismo era intesa ed effettuata come un'opera di demolizione del Cristianesimo, diviene un mezzo più positivo e ricostruttivo per intendere le forme e le istituzioni storiche della religione cristiana in rapporto alle singole età che le hanno create. E la conoscenza sempre più larga di esperienze religiose diverse dal Cristianesimo ha a sua volta giovato ad intendere e ad apprezzare gli universali valori umani che nascono dai rapporti tra l'uomo e Dio.

Ma l'influenza massima dell'idealismo critico, di cui già ci si è mostrato qualche riverbero attraverso le precedenti considerazioni, si palesa negli studi

storici e, in un senso più generale e profondo, nell'indirizzo storicistico secondo cui vengono comprese le attività dello spirito. Kant, nella sua dottrina della conoscenza, aveva voluto fare della scienza naturale la forma più alta del sapere scientifico. Ma, a misura che i limiti della ragione teoretica venivano sorpassati dalle Critiche seguenti, si rivelava, come vero protagonista dell'interesse filosofico, in luogo del fenomeno del meccanismo naturale, un'attività che da sè stessa si svolge e trae le sue norme e i suoi modi d'essere: lo Spirito.

Il motivo storistico di questo nuovo avviamento si faceva in parte palese allo stesso Kant, quando intuiva nella storia — che pure non formava oggetto di nessuna delle sue Critiche — un passaggio dalla natura allo spirito: più propriamente, dalla concezione naturalistica alla concezione spiritualistica del mondo. Nei suoi seguaci, poi, l'accentuazione stessa che essi davano al tema del progressivo sviluppo dello spirito, doveva portare per contraccolpo una più chiara coscienza del valore intrinseco della storia. E infatti l'ultimo e più grande dei kantiani, l'Hegel, non solo ha dominato un vastissimo orizzonte storico, ma ha mostrato anche come il ritmo dialettico delle attività spirituali coincide col loro svolgimento nella storia. Certamente, in questo e negli altri sistemi metafisici dell'epoca è innegabile la tendenza a voler costruire e dedurre la storia secondo uno schema preconcetto, per cui gli avvenimenti sono assai spesso coartati e violentati; ma è anche vero che, malgrado tutte le esagerazioni del metodo dialettico, lo sforzo del pensiero per dare un significato ai fatti e intendere la loro successione come uno svolgimento spirituale, si dimostra fecondo di risultati grandiosi.

La generazione che si è formata alla scuola dell'idealismo e quelle seguenti che ne hanno ricevuto l'insegnamento, hanno lasciato a poco a poco cadere l'involucro dialettico, entro cui il nuovo organismo del pensiero storico si era venuto formando, e allora è apparso in tutta la sua imponenza il fecondo risultato della nuova cultura. In ogni ramo della vita e dell'attività umana, nella letteratura e nelle arti, nel diritto e nella politica, nella religione e nella filosofia, lo storicismo ha imposto la sua *forma mentis* all'indirizzo degli studi, fino al punto che il secolo XIX ha potuto esser chiamato il secolo della storia. E in questo campo la Germania, dov'era fiorita la cultura idealistica e romantica, ha conseguito un primato che le altre nazioni non sono state in grado neppur di emulare.

5. I LIMITI DEL RAZIONALISMO. — L'idealismo è stato il massimo sforzo con cui il pensiero s'è elevato a unico principio e criterio e fine della realtà. Nella filosofia hegeliana tutto il divenire del mondo si compendia nello svolgimento logico dell'Idea; ivi pertanto il razionalismo giunge alla sua formulazione più conseguente, col principio che il reale e il razionale s'identificano. Il che però non vuol dire, come falsamente è stato inteso, che qualunque fatto o avvenimento della realtà sia conforme a ragione: ma, poichè la realtà secondo l'idealismo non consiste in singoli fatti staccati, bensì nella serie dei loro nessi necessarii, la razionalità appartiene al divenire cosmico nel suo complesso e non ai suoi frammenti.

Tuttavia, anche con questa limitazione, lo Hegel s'è trovato spesso, specialmente nella sua spiegazione razionalistica della natura, di fronte a resi-

stenze e ad ostacoli insormontabili, che l'hanno costretto a dichiarare l'impotenza della natura a ricevere la piena rivelazione dell'Idea, e quindi ad affermare che in essa v'è molto di casuale.

Questo motivo d'irrazionalità, che per Hegel è soltanto un residuo del procedimento della ragione, è invece largamente sviluppato dagli avversari dell'idealismo, i quali, lungi dal farne un segno dell'impotenza della realtà empirica a ricevere la luce dell'Idea, ne fanno un documento dell'opposta incapacità della ragione a comprendere e a dominare pienamente la realtà.

Il primo di questi irrazionalisti è il Jacobi (1743-1819) avversario intelligente, prima del Kant e poi dei suoi seguaci, secondo il quale, al di là di ciò ch'è dimostrabile dalla scienza, c'è il dato, che non riceve ma dà la sua condizione al pensiero e che è oggetto di una fede immediata.

L'irrazionale poi viene elevato a principio metafisico nel sistema di Arturo Schopenhauer (1788-1860) che, utilizzando la distinzione kantiana tra i fenomeni e la realtà in sè, considera che il mondo della nostra conoscenza intellettuale sia il mondo della rappresentazione, dell'apparenza, e che invece quello della realtà sia il mondo della volontà, intesa come una forza cosmica irrazionale, inconscia in tutti gli esseri della natura inferiore e consapevole di sè soltanto nell'uomo. Su questa base, lo Schopenhauer innesta il suo pessimismo etico, poichè, nella cieca e istintiva volontà di vivere che domina tutte le cose, egli vede la radice del dolore del mondo; un dolore che solo nell'uomo può avere il suo epilogo risolutivo, essendo egli in grado di annullare nella sua coscienza la volontà di vivere e di rifugiarsi nel nulla. La vera felicità consiste

appunto nel nulla, che non si raggiunge col suicidio — affermazione estrema della volontà nell'estrema negazione — ma con l'ascetismo, secondo la pratica buddistica.

Come mai la volontà, che è l'unico principio dell'essere, possa essere annullata, e per giunta con l'opera della coscienza umana, che è una mera apparenza, lo Schopenhauer non sa e non può dire. Del resto la sua filosofia, esposta nel *Mondo come volontà e come rappresentazione*, se per la parte che concerne la dottrina della conoscenza contiene importanti sviluppi di concetti kantiani e fichtiani, invece, nelle sue degenerazioni metafisiche ed etiche, non è che un prodotto meramente letterario.

Con maggiore penetrazione filosofica e con spirito scientifico più rigoroso, il motivo dell'opposizione tra la realtà in sè e il divenire fenomenico è stato svolto dallo Herbart[1] (1776-1841) il cui sistema chiude l'età della grande speculazione filosofica tedesca. Egli ammette, con gl'idealisti, l'idea che il divenire sia contradittorio, ed anzi, analizzando le singole categorie che presiedono ai rapporti fenomenici, come quelle dello spazio, del tempo, del movimento, della causalità, dell'io, ecc., svela con grande acume le antitesi che vi sono latenti; ma lungi dal concludere di qui, con gl'idealisti, che la contraddizione sia insita alla realtà e sia l'anima del suo sviluppo, la considera come apparenza e vuole che la realtà in sè sia pensata come esente da ogni contraddizione. Così egli lascia cadere dall'idea pura dell'essere tutto ciò che implica relazione (perchè null'altro che relazioni mentali sono le categorie del pensiero), e la nozione della

---

[1] *Introduzione alla filosofia*, 1813; *Metafisica generale*, 1828-29.

realtà che forma il residuo di un tale procedimento è quella di una pluralità di esseri reali, assoluti, inestesi, semplici nella loro struttura, che hanno qualche analogia con le monadi del Leibniz, ma se ne distinguono tuttavia, perchè le monadi sono delle unità sintetiche di proprietà molteplici, mentre i Reali dell'Herbart escludono ogni molteplicità e movimento e sviluppo nel loro interno.

Ma per quanto questo concetto sia indeterminatissimo, risultando piuttosto da negazioni delle qualità dei fenomeni che da affermazioni della propria essenza, pure la sua apparizione nella storia del pensiero ha una notevole importanza. Esso segna infatti, in contrapposto con la dottrina *monistica* dell'idealismo (la quale riporta a un principio unitario la pluralità e la molteplicità del divenire), l'inizio, o meglio il ricominciamento di una speculazione *pluralistica*, che cioè pone una pluralità di centri del reale, indipendenti e inderivabili l'uno dall'altro. Questa differenza ne trae seco altre molto importanti; così, mentre il monismo idealistico afferma l'apriorità delle relazioni, il pluralismo ne fa dei mezzi secondari e derivati con cui i Reali si congiungono gli uni con gli altri; il primo è una metafisica del conoscere, in quanto considera che l'essere e le sue specificazioni individuali ci son dati unicamente in termini di rapporti conoscitivi; il secondo è una metafisica dell'essere, in quanto fa dell'essere una posizione originaria, che forma il presupposto della conoscenza.

6. Il Criticismo in Europa. — Nel tempo in cui la filosofia critica e le sue propaggini idealistiche dominano quasi incontrastate la cultura tedesca — cioè nel primo trentennio del secolo XIX — gli

altri paesi di Europa rielaborano ancora le invecchiate dottrine dell'età illuministica. Ma l' interesse suscitato dai nuovi orientamenti filosofici e dai problemi che essi aprono in tutti i rami della cultura, dapprima alquanto superficiale ed estrinseco, si fa sempre più vivo ed intelligente, sì che alla fine il pensiero tedesco attira su di sè l'attenzione generale, e con adepti ferventi e con avversari accaniti dà l' indirizzo e il tono alle discussioni filosofiche di tutta Europa.

La Francia, al principio del secolo XIX, è ancora sensualistica e materialistica; ma, per l'opera divulgativa del Cousin, presto le dottrine dell' idealismo cominciano ad essere conosciute ed apprezzate, benchè la mentalità cartesiana, tipicamente francese, col suo gusto delle idee chiare e distinte, incontri grandissimi ostacoli a penetrare l'oscurità, non solo verbale, ma anche mentale, della filosofia tedesca.

Anche in Inghilterra domina, nello stesso periodo, la filosofia empiristica, nelle sue più rozze propaggini dell'associazionismo meccanico e della così detta scuola scozzese (Reid, Stewart, ecc.) che coltiva una mediocre psicologia, a base di classificazioni e descrizioni delle facoltà dell'anima. Ivi, l' influsso delle dottrine tedesche è giunto mediatamente, attraverso le correnti letterarie del romanticismo, per opera del Coleridge e del Carlyle. Soltanto nella seconda metà del secolo XIX ha potuto formarsi, sul suolo inglese, una piccola, ma importante scuola hegeliana, che ha avuto i suoi rappresentanti maggiori nello Stirling, nel Green, nel Caird, nel Bradley.

Il terreno più fecondato dal pensiero tedesco è stato l' Italia. Qui il criticismo ha trovato di buon'ora interpreti e avversari intelligenti, che hanno giovato a diffonderlo e ad approfondirne i problemi.

Tale il Galluppi (1770-1846) che ha scritto ampie esposizioni della filosofia kantiana e post-kantiana, e che, pur professando l'empirismo, è riuscito a permearlo di alcune nuove esigenze della Critica. Tale ancora il Rosmini (1797-1855) autore di un sistema, in cui ha voluto contrapporre l'ontologismo, cioè la dottrina dell'essere, al soggettivismo della dottrina della conoscenza. Pure, facendo dell'essere il predicato di ogni giudizio in cui si afferma l'esistenza di una cosa, egli ha finito con l'avvicinarlo, in qualche modo, alla categoria nel senso kantiano. E infine il Gioberti (1801-1852), che ha esordito con una filosofia cattolica, s'è avvicinato negli ultimi anni alla concezione dialettica dello Hegel, ravvisando in essa il mezzo per fondere insieme le opposte determinazioni del finito e dell'infinito, dell'individuale e dell'universale, del contingente e dell'assoluto, dell'uomo e di Dio, che invece l'intelletto astratto, su cui si basano le concezioni teistiche, separa l'una dall'altra.

Ma anche in Italia, una vera conoscenza metodica e scientifica del criticismo e dell'idealismo non si è avuta che nella seconda metà del secolo XIX, specialmente per opera di Bertrando Spaventa.

CAPITOLO VI

LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

1. Naturalismo e materialismo. — Al grande successo ottenuto dalla filosofia idealistica nei primi decenni del secolo XIX, ha tenuto dietro un periodo di reazione e di stanchezza, che ha coinvolto tutt'intera la filosofia, impersonata, dagli hegeliani e dai loro avversari, nell'idealismo. Gli abusi del metodo dialettico, lo scarso rispetto per l'esperienza, la pretesa di volere, in base alle generalizzazioni affrettate o arbitrarie della filosofia della natura, giudicar dall'alto i risultati delle scienze positive, hanno finito col provocare un senso di fastidio e di nausea, che, intorno alla metà del secolo, si è espresso nel grido di protesta: basta con la metafisica!

Pure, il bisogno di una metafisica è insopprimibile, perchè l'uomo non può rinunziare a spiegarsi il senso delle cose e della sua presenza nel mondo. E difatti, la protesta contro la metafisica non è stata che un distacco del pensiero europeo dall'idealismo, per sostituirlo con un'altra metafisica, quella che scaturiva dalle scienze della natura, malgrado ogni contraria dichiarazione empiristica e fenomenistica dei loro cultori.

Già nella scuola stessa dello Hegel, il Feuerbach (1804-1872) ha iniziato la conversione dall'idealismo al naturalismo, capovolgendo il rapporto hegeliano tra lo spirito e la natura, e cioè facendo dell'uno l'immagine attenuata dell'altra. Ma l'impulso più decisivo ai nuovi indirizzi naturalistici e materialistici è stato dato dai grandi progressi compiuti nel secolo XIX dalle scienze biologiche e fisiologiche. Il materialismo del secolo precedente s'era, in prevalenza, fondato sulle scienze meccaniche e fisiche, che appunto in quel tempo avevano raggiunto la loro massima espansione. Nel nuovo periodo invece, l'interesse più vivo del pensiero scientifico si concentra intorno all'evoluzionismo darwiniano e agli studi fisiologici dei centri nervosi.

E dall'evoluzionismo si svolge una metafisica materialistica, di cui può considerarsi l'Haeckel (1834-1919) come l'esponente maggiore, e che rappresenta la controparte della metafisica idealistica. Anch'essa infatti vuole spiegare il divenire cosmico come un ininterrotto svolgimento, dalle forme di esistenza più basse ed embrionali alle più alte e complesse; ma si oppone all'idealismo, in quanto pretende trovare nelle forme più basse la ragione determinante delle più elevate, e di bandire ogni finalità dal processo naturale. Il fattore dell'evoluzione è, secondo la dottrina del Darwin, la concorrenza, la lotta per la vita, che produce la selezione degl'individui più forti e la diversificazione delle specie animali. Questo principio che, anche in sede scientifica, è stato poi notevolmente infirmato, almeno nelle sue pretensioni più generali, s'è mostrato, nelle applicazioni metafisiche che ne ha fatto lo Haeckel, ben poco atto a sostenere il peso di tutta l'evoluzione cosmica. Per l'arbitrio dei collegamenti tra i vari

anelli della serie naturale, per l'illusorietà delle spiegazioni, che il più delle volte ribadiscono il mistero, per la grossolanità con cui tratta le cose dell'esperienza spirituale, l'opera dello Haeckel sui *Misteri del mondo* è caduta in un meritato discredito.

D'altra parte, gli studi approfonditi sul sistema nervoso, localizzando nelle circonvoluzioni cerebrali le condizioni fisiologiche dei fatti mentali, hanno indirizzato le dottrine materialistiche della conoscenza verso il tentativo di risolvere totalmente il pensiero nei movimenti della materia organica. Ora, altra cosa è riconoscere l'esperienza indubitabile che alle attività psichiche corrispondano delle modificazioni fisiologiche, altra cosa è farne un mero prodotto o, secondo un termine usato quasi a dispregio della dignità del pensiero, una secrezione. Le secrezioni della materia sono a loro volta materiali; mentre l'esperienza psicologica, non solo è immateriale, ma segue proprie leggi o categorie, logiche, estetiche, pratiche, affatto disparate e incommensurabili con quelle che reggono le cose materiali.

Con un senso di maggior cautela e serietà scientifica, gli studiosi di fisiologia, di fronte alla vanità di questi arrischiati tentativi metafisici, si son limitati alla constatazione dei rapporti tra i fatti psichici e le corrispondenti modificazioni del sistema nervoso: è nato così, da un tale orientamento di pensiero, la dottrina psico-fisica, che tende ad istituire un perfetto parallelismo tra le due serie di fenomeni. Questo indirizzo ha ottenuto per qualche tempo molto favore tra i naturalisti; ma i risultati raggiunti non sono, nell'interesse delle discipline mentali, più conclusivi di quelli che si avrebbero

a constatare il perfetto parallelismo che esiste tra i caratteri impressi in un libro e il contenuto di pensiero che in essi è racchiuso.

2. Positivismo ed empirismo. — L'insegna antimetafisica è stata più specialmente agitata e, con maggiore apparenza di giustificazione, da una dottrina che, col nome di positivismo, ha inteso contrapporre alle idee astratte, fondate sulla mera ragione, i fatti dell'esperienza positiva e dell'indagine scientifica. Il Comte [1] (1789-1857) che è stato il fondatore di questa dottrina, l'ha chiusa in una larga cornice storica, come per additare in essa l'epilogo definitivo e necessario di tutta la speculazione filosofica. Secondo lui, il pensiero umano attraversa tre grandi fasi: una prima, teologica, in cui ricorre, per la spiegazione dei fenomeni, all'intervento di enti soprannaturali e divini; una seconda, metafisica, in cui si serve, come criterio, di enti razionali astratti; una terza, positiva, in cui si dà ad intendere i fatti nella loro realtà e nei loro rapporti scientifici.

Il positivismo del Comte ha questo di particolare, che invece di darci una veduta propria della realtà, ci rimanda, alquanto sbrigativamente, a quella della scienza; e si limita a tracciare una classificazione generale delle scienze positive, secondo i gradi della loro complessità crescente, che sono, nel tempo stesso, i gradi della loro decrescente generalità. Così, al più basso stadio (cioè più generale e meno complesso) del sapere scientifico, egli pone le matematiche, al di sopra la meccanica, poi la fisica, quindi la biologia, ed infine la sociologia, scienza dei fatti umani, che sono i più particolari e complessi della serie.

---

1 Opera principale: *Cours de philosophie positive*, Paris, 1839-42, in 6 voll.; 2ª ed., 1864.

Al compito « positivistico » assegnato dal Comte alla filosofia, lo Spencer [1] (1820-1904) ha voluto dare un'attuazione più adeguata con un sistema, in cui ha esposto la veduta positiva della realtà, quale si può desumere dal presente grado di sviluppo delle scienze naturali. Ma, per quanto egli abbia cercato di relegare in un « Inconoscibile », pregnante di misteri teologici, la spiegazione ultima delle cose, pure s'è trovato impigliato, nella sfera del conoscibile, tra molti concetti della screditata metafisica, che l'hanno, suo malgrado, risospinto dalla terza alla seconda delle età storiche tracciate dal Comte. E quest'ultimo, a sua volta, trincerandosi negli ultimi anni della propria vita in un dommatismo sempre più chiuso e intransigente, ha finito col convertire il positivismo in una religione e in una teologia, mostrando, così, che le tre età potevano esser percorse anche a ritroso.

Meglio rispondente a un programma di filosofia positiva è l'empirismo, cioè la dottrina che, secondo le premesse poste dal Locke e dallo Hume, considera come dati primari e irriducibili dell'esperienza le sensazioni, sulle quali eleva l'edifizio del sapere. Il più sottile rappresentante di questo indirizzo nel secolo XIX è Giovanni Stuart Mill [2] (1806-1873), che pur senza rinnovare sostanzialmente le teorie dei suoi grandi predecessori, ne ha dato ampie e sagaci illustrazioni.

Ma le conseguenze più interessanti della concezione empiristica sono state tratte da alcuni scienziati contemporanei, i quali, non convinti, per esperienza propria, che le scienze naturali siano, come

---

[1] *First principles*, 1862.

[2] *A system of logik*, London, 1843 (1875[3]).

pretendevano il Comte e i suoi seguaci, il tipo per eccellenza positivo di sapere, hanno compiuto delle accurate analisi del procedimento scientifico, da cui è risultato che le così dette scienze empiriche e positive sono sature di una metafisica inaccettabile da un punto di vista rigorosamente sperimentale. Tra questi critici della scienza vanno qui ricordati il Mach [1] e il Poincaré [2], le cui indagini sono state altamente benemerite per la cultura europea, perchè hanno giovato a sfatare molti di quei feticci che il positivismo e il materialismo eran venuti creando intorno alla scienza, e a ricondurre il pensiero scientifico entro i limiti di una più ristretta validità.

Così l'empirismo, elevandosi a dottrina critica della scienza, ha rimesso in quistione molti problemi già affrontati dal criticismo kantiano ed ha suscitato indirettamente l'esigenza di uno studio più approfondito di quella filosofia. L'esagerazione stessa con cui esso ha denunciato come convenzionali e arbitrarie le premesse generali e le categorie del pensiero scientifico, in quanto non si giustificano di fronte all'esperienza sensibile, ha fatto sentire per contraccolpo il bisogno di giustificarle idealisticamente, come funzioni a priori dell'intelletto. In tal modo si son venuti rinnovando, con motivi del tutto spontanei, quei fecondi impulsi mentali che già Kant aveva ricevuto dallo scetticismo dello Hume.

3. Il neo-criticismo. — Il ritorno a Kant, dopo l'imperversare delle dottrine naturalistiche e positivistiche, che disconoscendo in nome della scienza

---

[1] *Die Analyse der Empfindungen*, 1906⁵.
[2] *La science et l'hypothèse*; *La valeur de la science*, 1909

ogni tradizione filosofica, hanno imbarbarito la speculazione con concetti acritici e con rappresentazioni grossolane, è stato un bisogno profondo di molti spiriti colti, consci della necessità di reintegrare il valore dei concetti filosofici con una disciplina mentale più rigorosa.

Pure, la giusta esigenza, di cui il positivismo è stato l'insegna, se non il vero interprete, di non trascendere l'esperienza con la speculazione astratta, non è andata perduta. Infatti, nel ritorno alla grande tradizione filosofica, si è voluto dissociare Kant dagl'idealisti che l'hanno seguito: è sorto così il neo-criticismo, un indirizzo che s'è proposto di limitare le proprie indagini alla critica delle attività spirituali umane, senza affrontare i massimi problemi della realtà, che Kant aveva preclusi alla conoscenza.

Una tale premessa agnostica era senza dubbio poco propizia allo svolgimento di un grande lavoro filosofico; e il neo-criticismo, del resto, non ha avuto questa ambizione, ma si è contentato di compiere esplorazioni modeste nel campo della conoscenza, e di rivendicare la legittimità e l'attualità del punto di vista kantiano, tutt'altro che sorpassato dalle nuove rivelazioni della scienza naturale. Insieme con questa attività apologetica, d'importanza temporanea, il neo-criticismo ne ha svolta un'altra, di carattere storiografico, assai più duratura e feconda. Esso infatti ha creato una ricchissima letteratura intorno a Kant ed ai problemi della dottrina kantiana; inoltre ha dato ai maggiori storici della filosofia del secolo XIX un punto di vista e di orientamento per valutare e studiare nel loro svolgimento i sistemi filosofici del passato. Secondo lo spirito del neo-kantismo sono infatti concepite la

Filosofia dei Greci dello Zeller, la *Storia del materialismo* del Lange, la *Storia della filosofia moderna* del Windelband.

Il solo movimento speculativo di qualche importanza che sia venuto fuori dalla mentalità neo-critica è la così detta *filosofia dei valori* del Windelband e del Rickert [1]. Essa interpreta il kantismo e la filosofia in genere come una dottrina di valori spirituali in contrapposto coi fatti o fenomeni dell'esperienza naturalistica. E poichè i valori dello spirito sono essenzialmente quelli della cultura, intesa nel più largo senso, il Windelband oppone il mondo della cultura, in cui dominano le leggi dello sviluppo e dell'autonomia, al mondo della natura, soggetto alla causalità meccanica. Non si tratta qui però di una opposizione metafisica tra due realtà diverse; bensì di un'opposizione gnoseologica tra due forme di conoscenza. Come ha ampiamente illustrato il Rickert, l'antitesi è quella che verte tra le scienze storico-filosofiche da un lato, che considerano la realtà dal punto di vista delle sue individuazioni organiche e spirituali, e le scienze naturali dall'altro, che astraggono gli schemi uniformi e generali degli esseri, dando un'apparenza meccanica e materiale al mondo. Quindi, in ultima istanza la realtà vera è quella che le scienze spirituali ci rivelano, mentre la natura non è che un'immagine astratta e abbreviata di essa, creata per il bisogno che ha l'uomo di dominare, classificando e rendendo uniforme, l'infinita varietà degl'« individui » di cui consta la sua esperienza.

---

[1] W. Windelband, *Präludien*, 1884 (1921⁸); H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896-1902.

4. Contingentismo e intuizionismo. — Per la maggior parte, le correnti della filosofia contemporanea, sorgendo in antitesi con la mentalità positivistica, mostrano una comune tendenza a reagire contro la pretesa della scienza naturale di assorbire tutti i valori dello spirito nel meccanismo materialistico.

Noi abbiamo già visto la dottrina dell'evoluzione sforzarsi di derivare dalla materia inorganica le organizzazioni chimiche, biologiche e psichiche, e il sistema del Comte istituire una successione ininterrotta tra le rispettive scienze, come per mostrare la mancanza di ogni soluzione di continuità nel corrispondente processo naturale. Ora, un pensatore dotato di solide conoscenze scientifiche e filosofiche, il Boutroux [1], sottoponendo a un rigoroso esame questo processo, ha mostrato che non si possono trarre le forme superiori del divenire naturale dalle inferiori per via analitica, perchè esse contengono degli elementi irriducibili alle precedenti. Il legame delle une in rapporto alle altre è essenzialmente sintetico: così le organizzazioni fisiche, chimiche, biologiche, psicologiche, rappresentano delle sintesi via via più elevate che invano la scienza si sforza di risolvere nel meccanismo materiale; dalle une alle altre v'è, da un punto di vista scientifico, discontinuità e *hiatus*. Donde il Boutroux trae la conclusione che le leggi meccaniche della natura abbiano un valore contingente, e indirettamente postula una forma di conoscenza diversa da quella della scienza, che adegui il pensiero alla complessità crescente della

---

[1] *De la contingence des lois de la nature*, 1874; *De l'idée de la loi naturelle*, 1895.

realtà, in luogo di risolverla nei suoi elementi più semplici e indifferenziati.

Mentre il Boutroux si è fermato alla parte più negativa e critica del suo compito filosofico, un altro geniale pensatore francese, la cui dottrina ha avuto larghissime risonanze europee, il Bergson [1], ci ha dato una visione positiva e costruttiva dell'evoluzione cosmica, dal punto di vista spiritualistico e dinamico. Egli ha cominciato con l'intraprendere un'analisi acutissima delle nostre idee dello spazio e del tempo, che Kant aveva posto in qualche modo sullo stesso piano, pur riconoscendo al tempo, come forma del senso interno, una certa priorità ideale sullo spazio, forma del senso esterno. Per il Bergson v'è invece un'opposizione fondamentale tra le due forme. Noi c'intuiamo immediatamente non già nello spazio ma nel tempo: il succedersi dei nostri stati d'animo non è un sovrapporsi di fatti a fatti, ma un compenetrarsi di momenti l'uno nell'altro, un comporsi in una serie progressiva e irriversibile, di cui ogni elemento si fonde col precedente ed arricchisce della sua tonalità affatto originale lo stato d'animo con cui si fonde. Così il tempo è la forma che prende la successione dei nostri stati di coscienza quando il nostro io si lascia vivere, quando si astiene dallo stabilire una separazione netta tra lo stato presente e gli stati antecedenti; quando, ricordando quegli stati, non li giustappone come un punto a un altro punto, ma li organizza, nel modo per esempio con cui si ricordano, fuse per così dire insieme, le note di una melodia.

---

[1] *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889; *Matière et mémoire*, 1896; *L'Évolution créatrice*, 1908.

Tutt'altra invece è l'organizzazione spaziale dei dati sensibili: per mezzo di essa, questi vengono esteriorizzati e giustapposti l'uno all'altro su di una trama materiale. E gli elementi spaziali della materia non si fondono, ma sono per essenza impenetrabili; non si succedono, ma coesistono nell'estensione dai contorni geometricamente fissati.

Ora, su questo dualismo tra lo spazio e il tempo si fonda l'opposizione tra le scienze della natura, le quali considerano il mondo dal punto di vista dello spazio, cioè lo esteriorizzano e lo fissano negli astratti schemi concettuali, perdendo ogni senso dell'intimo sviluppo dei suoi momenti, e la filosofia che studia la realtà dal punto di vista dell'intuizione pura del tempo, cioè del suo svolgimento dall'interno.

Nella concezione bergsoniana, l'evoluzione dei naturalisti diviene evoluzione creatrice. Protagonista di essa non è una morta materia, ma la vita come slancio creativo, come impulso che si afferma e si svolge nel tempo, creando esseri e forme innumerevoli, mai ripetendosi nelle sue infinite produzioni, ma sempre originale e progressivo. Comprendere la vita non è dato all'intelletto astratto che, solidificandola nei suoi concetti spaziali e materiali, perde tutto ciò che c'è di vitale in essa, tutto ciò ch'è principio di organizzazione nell'organismo. Comprendere la vita significa riviverla: non guardarla dall'alto, ma accompagnarla nel suo slancio creativo, non catalogare i prodotti organizzati, ma guardare l'atto dell'organizzarsi. Ciò che caratterizza la vita è l'unità d'impulso e di slancio che la costituisce; poi, l'unità si fraziona e la vita si ramifica in mille direzioni diverse; ma l'unità delle varie correnti è sempre identità d'impulso, non di

fine o di risultato. Parlare di un fine unico della vita, darle uno scopo, è pensare a un modello preesistente da realizzare. È dunque, in fondo, supporre che tutto è dato, che l'avvenire potrebbe leggersi nel presente. Invece, la vita nulla presuppone di dato, ed è assolutamente originale nelle sue produzioni.

Questa filosofia, assumendo come organo e norma della verità l'intuito, che coglie l'intimità spirituale dell'organizzazione cosmica (mentre i concetti della scienza non ne danno che l'aspetto esteriore e materiale) prende il nome d'intuizionismo.

5. Filosofia dell'azione e prammatismo. — Un altro gruppo di dottrine contemporanee, diversissime del resto tra loro, ha questo elemento in comune, che tra le varie attività dello spirito dà il primato alla volontà, a cui subordina le rimanenti.

Questo primato può essere inteso in modi differenti. In un senso strettamente critico, kantiano, l'idea del primato della ragion pratica informa la filosofia dei valori di cui abbiamo già discorso: il concetto del valore implica infatti un elemento pratico, una valutazione, che il Windelband intende in un significato morale, come normalità etica, in base alla quale viene giudicata l'esperienza.

Da un punto di vista metafisico, ispirato alla concezione dello Schopenhauer, il primato della volontà informa il sistema dello Hartmann [1], il quale pone come principio della realtà una volontà inconscia che, per un inesplicabile miracolo, si fa cosciente nell'uomo.

---

[1] *Die Philosophie des Unbewusten*, 1869 (1904[11]).

Un motivo molto più profondamente idealistico è nel volontarismo del Blondel [1], che fa dell'« Azione » l'anima del divenire cosmico. Essa si esplica in modo non molto diverso dall'Idea dello Hegel, come una forza infinita, la quale produce e sorpassa le singole determinazioni della realtà, nessuna di esse riuscendo a contenerne tutta la potenza. Ma, mentre l'idea di Hegel era un principio logico, che riusciva infine ad appagarsi nel conseguimento di una piena consapevolezza di sè, l'Azione del Blondel è una forza volitiva, che s'appaga solo in una volontà superiore e divina, in cui sfocia tutto il divenire del mondo. Deriva di qui la sopravvalutazione che, anche nei momenti intermedi del processo, il Blondel dà dei valori pratici, in confronto dei valori teoretici. E, poichè la meta della sua speculazione è il teismo, acquistano un particolare rilievo le pratiche della religione e del culto, che, con una finissima analisi, vengono dal Blondel spogliate di ogni elemento intellettualistico, e ricondotte a puri atti volontari di dipendenza del credente di fronte a Dio, aventi un valore infinito, appunto per questa loro natura prammatica. Tutta l'esperienza religiosa viene, da un tal punto di vista, profondamente trasvalutata. In queste sue interpretazioni, la filosofia blondeliana è stata ispiratrice del movimento modernistico in seno alla Chiesa cattolica, condannato come eresia dall'Enciclica *Pascendi*.

Infine l'espressione che potremmo dire degenerativa della filosofia della volontà, è il prammatismo, una dottrina che ha avuto per principale interprete lo James [2], il quale vi ha sciupato una bella fama che s'era creato come acuto cultore di psicologia.

---

1 *L'action*, 1893.

2 *Principles of psychologie*, 1890; *Pragmatism*, 1907.

Il prammatismo porta alle conseguenze estreme la filosofia empiristica. Se la realtà è sensazione e se il concetto non è che un'abbreviazione arbitraria dell'esperienza sensibile, il valore del concetto non sarà che quello di una finzione confermata dalla credenza per la sua praticità. E, d'altra parte, se il concetto è un prodotto puramente soggettivo che non include in sè nulla di oggettivo, la sua validità non sarà determinata che dal successo, dalla sua riuscita in quella realtà estranea. Il criterio della verità risulta così, in modo del tutto estrinseco, come il semplice accordo degl'individui nel riconoscimento di ciò che giova chiamar verità: donde un concetto sociale del vero e del falso. Sostanzialmente, qui non v'è nulla di nuovo rispetto alla dottrina di Protagora; venticinque secoli di storia e di lavoro mentale sembrano trascorsi inutilmente per questi tardivi epigoni della sofistica.

6. Spiritualismo e pluralismo. — Alla filosofia tradizionale, d'origine in gran parte cattolica, si riallacciano varie dottrine spiritualistiche, per le quali il termine «spirito» ha il significato restrittivo (diverso, dunque da quello che vi dà l'idealismo) di anima razionale distinta dal corpo, avente un suo principio sostanziale indipendente dalla materia. Queste dottrine non portano nessun contenuto veramente nuovo alla speculazione contemporanea, e si mostrano impigliate nelle antiche, insolubili difficoltà della metafisica pre-kantiana per spiegare i rapporti tra l'anima e il corpo. Ma un rapporto implica omogeneità dei termini, mentre lo spiritualismo, esasperando il distacco tra lo spirito e la materia, assume con eguale energia due compiti contradittorii, di voler congiungere quel che nel tempo stesso viene irriconciliabilmente separando.

L'interesse maggiore delle dottrine spiritualistiche sta nel fatto che esse segnalano, nelle singole individualità spirituali, dei limiti insormontabili ad ogni completa assimilazione e compenetrazione reciproca. Questa constatazione era stata già fatta dal Leibniz, che su di essa aveva fondato il suo monadismo, cioè la teoria di una pluralità infinita di monadi spirituali, chiuse l'una all'altra; e poi rinnovata dallo Herbart, nella sua filosofia dei « Reali ». È pertanto naturale che, anche oggi, essa sia sfruttata, in antitesi con la nuova speculazione idealistica, che unifica ed universalizza l'attività dello spirito, per ripristinare o rinnovare la concezione pluralistica dell'universo, che ne fa una risultante d'innumerevoli centri psichici indipendenti. Il significato di questa concezione — che ha molti fautori in Inghilterra, in America, ed ora anche in Italia — è stato da noi già chiarito, nella breve analisi della filosofia dello Herbart.

7. L'Idealismo. — Al risveglio dell'idealismo negli ultimi decenni ha molto contribuito un più accurato studio dei sistemi filosofici post-kantiani, che, durante il periodo della reazione anti-filosofica, erano stati messi da parte e screditati in blocco, ma non veramente criticati e confutati. È risultato così, ad un esame fatto con mente aperta e scevra di pregiudizi, che in essa v'erano, insieme con molte scorie, dei filoni d'oro puro, i quali potevano esserne accuratamente sceverati. E s'è venuta in questo modo iniziando quella revisione critica dell'idealismo classico, che la generazione di studiosi immediatamente posteriore ad esso non aveva compiuto.

Un tale lavoro è sorto dall'iniziativa spontanea di pensatori di nazioni diverse e lontanissimi l'uno

dall'altro per tradizioni di cultura: segno non dubbio del profondo bisogno storico che lo suscitava. In Inghilterra, per opera dello Stirling, del Green, del Caird, del Bradley; in Francia, delle scuole del Ravaisson e del Lachelier; in America, del Royce; in Germania, del Windelband; in Italia, dello Spaventa, del Croce e del Gentile, si sono venuti riannodando i fili della tradizione storica del pensiero, bruscamente interrotta e deviata nella seconda metà del secolo XIX. E dallo studio del passato, congiunto con le esigenze nuove poste dai problemi del presente, si sono svolti dei sistemi filosofici che hanno dato una propria durevole impronta alla cultura contemporanea.

Per non estendere soverchiamente questo nostro Sommario, ci limitiamo qui a dare un cenno di due tra essi, che sono anche i più significativi e che interessano più da vicino il pubblico degli studiosi italiani: intendiamo dire dei sistemi del Croce e del Gentile.

Il Croce [1] ha compiuto una revisione della dialettica hegeliana, ed ha trovato che l'errore precipuo di essa sta nel confondere insieme concetti puri e concetti empirici da una parte, momenti opposti e momenti distinti dall'altra. Altra cosa sono i concetti puri o categorie filosofiche, che concernono le forme fondamentali dell'attività dello spirito; altra cosa i concetti empirici, che risultano da mere generalizzazioni e classificazioni, utili ai bisogni della pratica, ma destituite di ogni verità. Il vizio della filosofia hegeliana della natura, ed in parte anche di quella dello spirito, sta nell'aver voluto includere nel

---

[1] *La filosofia dello Spirito*: I *Estetica*, II *Logica*, III *Filosofia della Pratica*, IV *Teoria e storia della storiografia*.

procedimento dialettico molti concetti empirici, che, come determinazioni irrigidite e astratte, erano insuscettivi di ogni mediazione e sintesi mentale.

Ma, nell'ambito stesso dei concetti puri, non tutti sono distribuiti in coppie antitetiche, capaci di dar luogo a delle sintesi, in cui i termini dell'opposizione si risolvono e perdono ogni loro esistenza distinta; ve ne sono altri, invece, che si distinguono soltanto l'uno dall'altro, e pei quali pertanto vale un diverso principio di unificazione filosofica. Il Croce quindi sdoppia l'unica dialettica hegeliana in una dialettica degli opposti (bene e male, vero e falso, assoluto e contingente, infinito e finito, ecc.) e in una dialettica dei distinti (bello e vero, utile e bene). Mentre per gli opposti vale il principio hegeliano, che il termine positivo non ha vita se non trionfando del negativo ed assorbendolo in sè; la peculiarità dei distinti sta in ciò che ciascun termine non annulla l'altro, ma può armonizzarsi con esso. « Il vero non sta al falso nel rapporto stesso in cui sta al buono; il bello non sta al brutto nel rapporto stesso in cui sta alla verità filosofica. Vita senza morte e morte senza vita sono due falsità opposte, la cui verità è la vita che è nesso di vita e di morte, di sè e del suo opposto. Una verità senza bontà, una bontà senza verità non sono due falsità, che si annullano in un terzo termine: sono false concezioni, che si risolvono in un nesso di gradi, pel quale verità e bontà sono distinte e insieme unite. »

Quindi la dialettica dei distinti si svolge per il Croce in una concezione di gradi dello spirito: due gradi teoretici, intuizione e concetto; due corrispondenti gradi pratici, volizione dell' individuale e dell'universale; quindi, quattro forme fondamentali dello Spirito, artistica, filosofica, economica,

etica. La circolarità della vita spirituale fa sì che queste forme s'implichino a vicenda; e il loro rapporto è d'unità-distinzione, cioè un ritmo in cui la peculiarità di ciascuna non si annulla, ma si conserva e s'invera nella sua solidarietà con le altre.

Svolgendo riccamente dall'interno le singole forme testè enumerate, il Croce ha dato innanzi tutto una estetica in cui, giovandosi, oltre che delle dottrine dell'idealismo classico, anche della viva esperienza critica del De Sanctis, ha considerato l'arte come intuizione lirica, che esprime nella propria forma tutto il contenuto della vita dello spirito, foggiandolo come un cosmo poetico armonico ed autonomo. Da questo punto di vista la critica letteraria, anche per opera del Croce, si è trasformata; essa si è fatta più intima allo spirito dell'artista, ha sgombrato il terreno da una folla di oziose quistioni, ha rinfrescato ed affinato il senso di pura poesia che suscita l'opera d'arte.

Nella seconda parte del suo sistema, la logica, il Croce ha separato il concetto puro, proprio del pensiero filosofico, dai concetti astratti ed empirici delle scienze matematiche e naturalistiche; e, spiegando che la realtà del concetto si dà nella sintesi del giudizio, ha identificato la filosofia, scienza dei concetti, con la storia, scienza dei giudizi. Questa identità implica un approfondimento storico dei problemi della filosofia ed insieme un approfondimento filosofico della storia, la cui realtà non si compendia in un'arida registrazione di nudi fatti individuali, ma in una interpretazione e connessione mentale di essi, per cui il loro svolgimento coincide con lo sviluppo stesso della vita dello spirito. E l'identità della filosofia con la storia rappresenta per il Croce un'istanza decisiva contro la vecchia filosofia della

storia, che pretendeva compendiare in astratti schemi le leggi del divenire storico: questo ha in sè stesso, e non fuori nè al di sopra, la norma e la misura dei suoi valori.

I problemi dell'economica e dell'etica formano infine, nel sistema crociano, il dominio comune della filosofia della pratica. E ad essi il Croce si è rivolto non con l'animo del moralista, in cerca di un codice morale per l'umanità; ma con la mente dell'osservatore che vuole investigare quali forze effettivamente governano i rapporti della vita pratica. Perciò egli ha cominciato con la teorizzazione di quelle esperienze che la vita storica stessa gli offriva più immediatamente e tangibilmente: le esperienze economiche. Egli è stato uno studioso dell'economia classica e del marxismo, da cui ha imparato a considerare gli impulsi economici, non con l'ostilità del moralista, che vorrebbe soffocarli sotto il peso della moralità, e neppure con la compiacenza dell'empirista, che vorrebbe, non senza ipocrisia, dare ad essi un travestimento morale, perdendo così il senso della loro natura e della loro peculiare funzione nella vita umana. Il Croce è stato portato così a fare dell'attività economica una forma spirituale a sè, analoga, nella propria sfera pratica, a quel ch'è la forma estetica nella sfera della conoscenza. E lo stesso rispetto per l'attività economica nel suo dominio appropriato, gli ha dato, per compenso, il senso profondo della impossibilità di ridurre ad essa i valori morali, che se ne distinguono come l'universale dall'individuo.

Il Gentile [1], pur accettando l'esigenza, posta dal Croce, di una revisione critica della filosofia hege-

---

[1] *Teoria generale dello Spirito come atto puro*; *Logica* (in 2 parti); *Sommario di pedagogia generale*.

liana ha rifiutato la dialettica delle forme distinte dello spirito. Questa per lui divide, più che non unisca le attività spirituali, e disperde quella vitale energia che si spiega solo da una intuizione fortemente unitaria. Una vita teoretica distinta da una vita pratica non è che mera contemplazione e riflessione astratta, mentre la vera essenza del pensiero è quella di un'attività, in cui contemplazione ed azione son fuse insieme e la realtà si riflette e si pensa nell'atto in cui si produce. Questo pensiero concreto, che ha in sè la sua norma ed il suo contenuto, è il vero protagonista di quella dialettica che Hegel aveva profondamente intuita, ma anche assai spesso falsificata applicandola alle determinazioni già oggettivate e naturalizzate del pensiero. Per il Gentile, invece, bisogna raccoglierla nella sua fonte, nella pura attività autocosciente. Questa è sintesi concreta di soggetto ed oggetto: due momenti opposti che, per sè presi, non hanno che un valore astratto, mentre acquistano realtà solo nell'attività sintetica, che è il pensiero assoluto, nella sua attualità e nel suo divenire.

Alla pura soggettività corrisponde l'arte, che il Gentile intende come visione soggettiva, lirica, del mondo; alla pura oggettività la religione, di cui egli fa consistere il carattere essenziale nell'annullamento mistico del soggetto nell'oggettività trascendente di Dio; l'una e l'altra forma, per sè inconsistenti e contradittorie, s'integrano e s'inverano nella filosofia, espressione della soggettività superiore e sintetica dello spirito.

Come il Croce ha fatto largamente fruttificare la sua concezione filosofica nella critica letteraria e nella storia culturale e politica, così anche la concezione del Gentile, sebbene in proporzioni molto più

modeste, è stata per lui un criterio fecondo nello studio dello svolgimento storico della filosofia. Da essa inoltre deriva un nuovo avviamento della scienza dell'educazione, per cui vengono spezzate le barriere che la psicologia empiristica aveva elevato tra lo spirito del discente e lo spirito del maestro, degradando la comunione viva del sapere in un banale travaso d'idee fatte. Il Gentile invece ha visto nel loro colloquio il ritmo stesso dell'attività mentale che distinguendo unifica e, vivente sintesi, crea insieme il vero maestro e il vero scolaro, compresi in una personalità superiore, che è lo spirito stesso, il quale insegnando impara ed imparando insegna. In questa pedagogia, la scuola si coestende alla vita; ogni didattica normativa è esclusa; il sapere si suscita come fiamma da fiamma e non si versa da vaso in vaso; l'insegnamento del maestro mira a creare l'autodidatta.

8. Conclusione. — Di una storia della filosofia, come di qualunque storia in genere, non può darsi una conclusione nel senso che l'etimologia della parola suggerisce, cioè che il corso storico si chiuda come per aver raggiunta una stabile meta o esaurito l'impulso motore che lo sospingeva. Ogni conclusione è meramente provvisoria e concerne piuttosto l'opera dello storico che non l'oggetto del suo studio, il cui divenire non subisce alcuna sosta. Infatti, poichè la filosofia, come s'è venuta delineando nella nostra indagine, non è che la consapevolezza che lo spirito umano vien conquistando gradualmente della propria vita, è chiaro che lo svolgimento di essa sia inesauribile come quello della vita che l'alimenta. Con la sua energia creatrice che suscita una incoercibile varietà di atteggiamenti, di

opere, di esperienze e di giudizi, la vita offre alla riflessione speculativa sempre nuove esigenze e nuovi problemi, che trasformano incessantemente la prospettiva filosofica delle cose.

Nel significato provvisorio e circoscritto al quale testè accennavamo, una conclusione può valere a porre in rilievo alcune caratteristiche dominanti del presente stadio dell'evoluzione filosofica. Ora, dalla precedente rassegna dei principali indirizzi speculativi contemporanei, noi possiamo trarre questo primo ammaestramento, che nessuno di essi, isolato dagli altri, compendia in sè tutto lo spirito dell'età nostra; ma che, pur nella loro discorde varietà, essi si completano a vicenda ed esprimono nel loro insieme la molteplicità delle forze e delle tendenze del periodo storico in cui viviamo. Il progresso della nostra civiltà non avviene, oggi meno che mai, lungo una linea unica e irriversibile, ma batte numerose vie, spesso indipendenti o divergenti, e destinate nondimeno ad incontrarsi in alcuni punti decisivi della storia del mondo, dai quali soltanto è lecito misurare le distanze percorse dall'umanità nel suo complesso. Similmente la filosofia, che ha parte in questo movimento, non procede per monotone successioni dinastiche di sistemi, ma per varietà e contrasti di indirizzi, in ciascuno dei quali si esprime un aspetto o una prospettiva del cosmo spirituale.

Se nella nostra esposizione abbiamo dato un posto eminente all'idealismo, noi non ci siamo, con ciò, messi in contrasto con la veduta testè enunciata, ma abbiamo voluto confermarla, cogliendone l'intimo significato. Infatti l'idealismo moderno non è più una dottrina delle idee e degl'ideali che si librano al di sopra del mondo concreto, ma è una

filosofia dello spirito, che ci dà come protagonista, sulla scena del mondo, un'attività che si svolge da sè stessa, e si moltiplica nelle sue creazioni e trova solo in sè la norma e la misura del suo fare. Questa attività è appunto lo spirito umano; invece qualunque ente o sostanza o materia o fenomeno, che pretenda usurparne il posto (o che in altri tempi già lo tenne), ha un'azione limitata dalla propria natura, da quel che è e ch'è stato e che sarà eternamente, senza mai poter chiamare alla vita nulla di nuovo e di originale. Nelle concezioni sostanzialistiche e materialistiche, tutto è già dato, l'avvenire si può leggere nel presente, e all'attività umana non resta che di riprodurre o trarre alla luce ciò che preesiste nel segreto fondo delle cose. Al contrario, nelle concezioni idealistiche, lo spirito è quel che si fa; il suo agire è spontaneo ed autonomo; la sua attività è creativa e non imitatrice. Quindi l'idealismo, pur essendo un sistema tra i sistemi, subordinato, per questo riguardo, al gioco dei contrasti e delle vicende dei vari indirizzi mentali, ha d'altra parte una ragione di preminenza: in quanto esso solo può giustificare non soltanto sè stesso, ma anche gli altri sistemi contrastanti e i reciproci conflitti, mostrando che è essenziale e vitale all'energia dello spirito moltiplicarsi in una ricca varietà di centri di vita, di attività e di esperienze autonome e di realizzare la propria unità solo per mezzo degli antagonismi e delle lotte che ne derivano.

Questa visione dinamica dell'energia spirituale non vale soltanto nell'àmbito dei sistemi filosofici e nella valutazione dei loro rapporti; anzi, anche qui vale solo in quanto essa coglie l'intima genesi di tutte le attività umane. Essa ci spiega che cosa fa dell'arte un'intuizione geniale, distinguendola dalle

fredde e monotone esercitazioni degl'imitatori; per quale magia la scienza interroga e sollecita la natura, ponendole, con le sue esperienze, dei problemi che nascono dallo spirito dell'uomo e facendola, così, sempre più intimamente partecipe del divenire umano; come si costituisce, nell'attività pratica, l'impero della personalità morale, contro le passività delle abitudini, dei costumi e delle servitù sociali. Similmente, in tutti gli altri rami dell'attività degli uomini, senza l'intuizione dello spirito non si intende che cosa individualizza e diversifica i prodotti di quell'attività; donde si rinnovano le forze che si prodigano in qualunque lavoro umano; dove si raccolgono i frutti dell'esperienza del passato; perchè mai le valutazioni degli uomini (bello e brutto, bene e male, giusto e ingiusto, ecc.) s'imprimono, come una fisonomia nuova, sul volto impassibile delle cose.

L'idealismo ha tra tutti i sistemi filosofici, il merito di aver posto in massima evidenza queste energie creatrici e rinnovatrici dello spirito umano. Esso però, tranne in alcune sue manifestazioni più effimere, non ha inteso esaltare l'individualità senza freno, l'originalità arbitraria, la forza esplosiva che si consuma nel fragore e nel bagliore d'un istante. Esso guarda l'individuo nella sua universalità umana, come una vita che è singolare appunto perchè accoglie in sè molte vite. E questo accoglimento si effettua per mezzo dello studio, dell'operosità morale, di ogni lavoro col quale la vita dell'individuo si fa più largamente partecipe della vita del mondo.

Questo universalismo prende, in alcune scuole contemporanee, una accentuazione storicistica, come per indicare che non a un'ineffabile esperienza mistica, ma alla solida e concreta esperienza

storica dell'umanità appartiene il compito di fondere insieme i valori individuali e i valori universali dello spirito. Nella storia l'uomo opera con gli uomini, coi presenti e coi passati; ivi le istituzioni, le tradizioni, i costumi sono in un'attiva reciprocità d'influssi con le azioni degli individui: le determinano e ne sono a lor volta modificati. Così la storia è, per le energie individuali, un impulso ed un freno, perchè fa confluire in esse le grandi riserve del lavoro collettivo dei popoli e delle generazioni; ma nel medesimo tempo limita la soverchia confidenza dei singoli uomini nelle loro forze e nel loro potere. Pertanto, la mentalità idealistica, orientandosi verso la storia, riceve da essa una lezione di sano realismo, imparando a rendersi sempre più aderente alle concrete esperienze della vita e a raffrenare le avite tendenze verso la speculazione astratta.

Ma v'è ancora una ragione più profonda della sintesi, che il pensiero contemporaneo va compiendo, tra l'idealismo e lo storicismo: ed è che lo spirito umano, inteso idealisticamente come un'attività che da sè stessa si svolge e in sè stessa trova la norma, la misura e l'indirizzo della propria attività, è essenzialmente spirito storico. Qui pure si può osservare che la filosofia non fa che rendere più esplicita una tendenza comune a tutta la vita contemporanea, e che si manifesta nell'evoluzionismo delle scienze naturali e nello storicismo delle attività e delle discipline culturali e morali.

Che questo processo si compia senza resistenze e senza ostacoli, non è pensabile e non sarebbe neppur desiderabile per le ragioni già dette. All'intuizione storicistica della vita si oppone innanzi tutto il naturalismo ancor dominante nelle scienze particolari e che ha la sua giustificazione permanente in

alcuni bisogni che ha lo spirito umano, di classificazioni, di leggi, di norme, sottratte al flusso del divenire. Ma tale opposizione più che impedimento, è stimolo al pensiero perchè spinge filosofi e scienziati ad approfondire i principii del procedimento scientifico e a sforzarsi di ricostituire l'unità dell'esperienza umana attraverso la varietà delle sue specificazioni.

Una simile resistenza, spostata però nella sfera del trascendente, s'impernia nella religione e nei movimenti intellettuali che ad essa si connettono. Contro il faustiano orgoglio dello spirito umano che si proclama signore del mondo, la religione rinnova gli eterni temi dell'umiltà, della natura viziata dal peccato, dell'incapacità della creatura a prendere il posto del suo creatore. Questi motivi antitetici hanno un grande valore come remore e freni, come espressioni di una vitale necessità, per l'uomo, di contemperare l'orgoglio con l'umiltà, di compendiare il pregio e la dignità della sua esistenza in qualcosa che lo sorpassa e lo avvince, (religione è legame!), pur non essendo estraneo alla sua intima natura.

E non soltanto nella religione, ma anche in alcuni indirizzi filosofici indipendenti da essa, che prendono la loro insegna dal realismo medievale [1], noi vediamo farsi strada la tendenza a spersonalizzare e quasi a trasumanare ciò che l'idealismo considera come l'opera del pensiero umano, facendone, alla maniera platonica, un cosmo ideale per sè sussistente, che si partecipa in modo inesplicabile all'uomo, degradato a un passivo ricettacolo. Questa reviviscenza di medievalismo ha il suo perfetto riscontro in numerosi vagheggiamenti ed

[1] Alludiamo specialmente al realismo inglese e tedesco contemporaneo.

orientamenti affini, che si osservano in tutta la società contemporanea. Essi formano, nel loro insieme, un crudo contrasto con la nostra civiltà febbrilmente attiva ed espansiva, che ha per protagonista lo spirito dell'uomo. Dobbiamo noi temere, come taluni mostrano (e perfino ostentano) di temere, un pericolo d'involuzione della civiltà contemporanea, di ritorno al medio evo? Noi non nutriamo queste apprensioni, ma crediamo che la forza delle antitesi, che spaventa i timidi, non abbia altra ragione che nella forza stessa delle tesi, cioè delle affermazioni, che la suscita; e che pertanto quelle antitesi abbiano soltanto il valore di pause nel ritmo, di ombre nella luce. La logica di certi apparenti « ritorni » nella storia è espressivamente simboleggiata dal motto francese: *reculer pour mieux sauter.*

NOTA BIBLIOGRAFICA

Mi limito a citare, delle fonti, solo le edizioni fondamentali e quelle più accessibili al lettore italiano; della letteratura storica moderna, solo le opere di più generale interesse. Per particolareggiate informazioni bibliografiche, si consulti il manuale dell'Ueberweg-Heinze.

A) STORIE GENERALI DELLA FILOSOFIA

G. W. F. HEGEL, *Vorles. ueber die Gesch. der Philos.*, 3 voll. (*Werke*, XIII-XVI); — H. RITTER, *Gesch. der Philos.*, 12 voll. Hamburg, 1829-'53; — UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss der Gesch. der Philos.*, in 4 voll., 12ª ed., Berlin, 1921; — W. WINDELBAND, *Lehrb. der Gesch. der Philos.*, Tüb., 1921[10] (trad. it. Dentice, Palermo); — BERGMANN, *Gesch. der Philos.*, 2 voll., Berlin, 1892-'93; — VORLÄNDER, *Gesch. der Philos.*, 2 voll., Leipzig, 1919[5]; — G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia* (in corso; 10 voll. finora pubblicati, *La filosofia greca*, 2 voll., *La filos. del Cristianesimo*, 3 voll., *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, 2 voll., *L'età cartesiana*, *L'età dell'Illuminismo*, 2 voll., Bari, 1918 sgg.); id., *La filosofia contemporanea*, 2 voll., Bari, 1929[3], *Filosofi del Novecento*, Bari, 1934.

Opere sussidiarie: — PRANTL, *Gesch. der Logik im Abendlande*, Leipzig, 1855 segg.; — DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissensch.*, Berlin, 1883 (*Gesammelte Schriften*, Leipzig, 1923, I. B.); — SPAVENTA, *Da Socrate a Hegel*, Bari, 1905; — LANGE, *Gesch. des Materialismus*, Leipzig, 1908[8]; — EUCKEN, *Die Lebensanschauungen der grossen*

Denker, Leipzig, 1921 [16] (tr. it. Martinetti, 1909); — CASSIRER, *Gesch. d. Erkenntnissproblem*, Berlin, 1911; — BROCHARD, *Études de philosophie ancienne et moderne*, Paris, 1912; — CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, 1927 [3] (nonchè i capitoli dell'*Estetica*, della *Logica*, della *Filosofia della pratica* del Croce, che concernono la storia dei rispettivi problemi).

B) LA FILOSOFIA ANTICA

Opere generali: — ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, in tre parti e cinque volumi (I, *I Presocratici*, 1920-23 [7]; II, 1ª Sez., *Socrate e Platone*, 1889 [4]; II, 2ª Sez., *Aristotele*, 1879 [3]; III, 1ª Sez., *I Post-aristotelici*, 1909 [4]; III, 2ª Sez., id., 1903 [4]; è in corso una trad. ital. con aggiornamento a cura del Mondolfo (Firenze, 1932 sgg.); — ZELLER, *Grundriss der Gesch. d. griech. Philos.*, Leipzig, 1920 [12] (trad. ital. Santoli, Firenze, 1921); — GOMPERZ, *Griech. Denker*, 3 voll. (I, *Die Vorsokratiker*, 1903 [3]; II, *Sokrates und Platon*, 1912 [3]; III, *Aristoteles*, 1909; trad. franc. Reymond, Paris, 1904-'10; trad. ital. Bandini, Firenze, 1933 sgg.); — WINDELBAND, *Gesch. d. antik. Philos.*, 1923 [4]; — BURNET, *Greek Philos.*, I, *Tales to Plato*, London, 1914; — DEUSSEN, *Die Phil. der Griechen*, 1911; — JOEL, *Gesch. der antik. Philos.*, I, Tüb., 1921 (fino a Platone escluso); — G. DE RUGGIERO, *La filosofia greca*, 2 voll., Bari, 1938 [4]; — E. P. LAMANNA, *Manuale di st. della filos.*, P. I, *La filos. greca*, Firenze, 1927.

Opere sussidiarie: — PRANTL, op. cit.; — RIVAUD, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la phil. gr. depuis les origines jusqu'à Théophr.*, 1906; — BAEUMKER, *Das Probl. der Materie in der griech. Philos.*, München, 1890.

Presocratici: — La raccolta più completa delle fonti è quella del DIELS: *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, Berlin, 1922 [4]; è in corso una trad. ital., nella collez. *Filosofi antichi e medievali* del Laterza. Letter., BURNET, *Early greek Philosophy*, London, 1908 [2], e le opere generali citate.

Socrate: — Sulla questione socratica, JOEL, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin, 1893-1901. Sulla personalità di S., il saggio dello SPAVENTA, nel volume *Da Socrate a Hegel* cit.; — ZUCCANTE, *Socrate*, Torino, 1909; — WINDELBAND, *Sokrates* (in *Präludien*, Tüb., 1921[8]).

Platone: — Edizioni moderne: Becker, in 10 voll., Berol., 1816-'23; Stallbaum, in 10 voll., Gotha, 1827-'60; Burnet, in 6 voll., Oxon., 1899-1906. — Traduzioni: in latino, Ficino, Florentiae, 1483; in italiano, parziali, quelle del Bonghi, del Ferrai, dell'Acri, del Fraccaroli, del Martini. È in corso una traduzione completa nella collez. *Filosofi antichi e medievali* del Laterza. — Su P.: FOUILLÉE, *La philos. de Platon*, Paris, 1879 (1904-'06[3]); — WINDELBAND, *Plat.*, Stuttg., 1921[6] (trad. ital. Graziussi, Palermo); — NATORP, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1903; — WILAMOVITZ, *Platon*, Berlin, 1920[2] (in 2 voll.); — TAYLOR, *Plato: the man and his work*, London, 1927; — STEFANINI, *Platone*, 2 voll., 1932-1935.

Aristotele: — Ediz. fondam. quella dell'Accad. delle Scienze di Berlino (in 5 voll., 1832 sgg.; l'*Index* del Bonitz, 1870). — Su A.: RAVAISSON, *Essai sur la Métaph. d'A.*, Paris, 1837-'46 (ristamp., Paris, 1913; trad. parziale del Tilgher, Firenze, 1921); — SIEBECK, *A.*, Stuttg., 1899 (trad. Codignola, Palermo); — HAMELIN, *Le système d'A.*, Paris, 1920; — ROSS, *Aristotle*, 1923; — JÄGER, *Aristoteles*, 1923.

Stoicismo: — La raccolta più completa è quella dell'ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, in 3 voll., Leipzig, 1903. È in corso una traduzione italiana, con un nuovo ordinamento, a cura del FESTA (nei *Filosofi antichi e medievali* del Laterza). — RAVAISSON, *Essai sur le Stoicisme*, Paris, 1856; — WEIGOLDT, *Die Phil. der Stoa*, Leipzig, 1883; — BRÉHIER, *Chrysippe*, Paris, 1910.

Epicureismo: — Raccolte: USENER, *Epicurea*, Leipzig, 1897; — BIGNONE, *Epicuro*, Bari, 1920. — GUYAU, *La morale d'É.*, Paris, 1878; — W. WALLACE, *Epicureanism*, London, 1880; — RENAULT, *Épicure*, Paris, 1903; — JOYAU, *Ép.*, Paris, 1910.

Scetticismo ed eclettismo: — Fonti principali, le opp. di SESTO EMPIRICO (ed. Becker, Berlin, 1842; n. ed. in corso del Mutschmann); le opp. di CICERONE, ecc. — BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, Paris, 1887; — GOEDECKEMEYER, *Die Gesch. d. griech. Skeptizismus*, Leipzig, 1905; — HIRZEL, *Untersuch. zu Ciceros philos. Schriften*, Leipzig, 1877-'83.

Media e nuova Stoa: — Fonti principali: CICERONE, SENECA (opp. ed. teubneriana); EPITTETO (ed. Schenkl, 1894); — MARCO AURELIO (ed. Stich, 1903[2]). — SCHMEKEL, *Die Philos. der mittl. Stoa*, Berlin, 1892; — MARCHESI, *Seneca*, Messina, 1920.

Neo-platonismo: — Fonti: PLOTINO (edit. Creuzer e Moser, Paris, 1855; Kirchhoff, Leipzig, 1856; Müller, Berlin, 1880; trad. latina di Ficino, Flor., 1492; tr. franc. del Bréhier, nella *Collect. des Univers. de France*); — PORFIRIO (*Vita Potini e Sententiae* nell'ediz. plotiniana di Parigi, 1855; *De quinque vocibus*, nelle ediz. dell'*Organo* di Arist.; tr. e annotata da Passamonti, Pisa, 1889); — GIAMBLICO (*De vita Pythagorica liber*, ed. Westermann, 1850; *Adhortatio ad philos.*, ed. Pistelli, 1888; *De comm. math. scient.*, ed. Festa, 1891); — PROCLO (ed. Cousin, Paris, 1820-'25; n. ed. 1864; *Elementi di Teologia*, trad. da Losacco, 1917). — Letteratura: J. SIMON, *Hist. de l'École d'Alex.* Paris, 1843-'45; — É. VACHEROT, *Hist. critique de l'École d'Alex.*, Paris, 1848-'51; — RAVAISSON, il 2° vol. cit. de *La Mét. d'Arist.*; — W. R. INGE, *The philos. of Plotinus*, Lond., 1918; — BRÉHIER, *La philos. de Plotin*, 1922.

C) LA FILOSOFIA MEDIEVALE

Opere generali: — Oltre le storie già cit. della filosofia: BARDENHAVER, *Patrologia*, Freib., 1910[3]; — STÖKL, *Gesch. der christl. Philos. zur Zeit der Kirchenväter*, Mainz, 1891; — id., *Gesch. der Philos. des Mittelalters*, 1864 sgg.; — HAURÉAU, *Hist. de la philos. scholastique*, Paris, 1872-'80; — PICAVET, *Esquisse d'une histoire génér. et compairée des Philosophies médiév.*, 1907; — DE WULF, *Hist. de la philos. médiév.*, Paris, 1912[4]; — DE RUGGIERO, *La filos. del Cristianesimo*, 3 voll., Bari, 1934[2].

Opere sussidiarie: — PRANTL, cit.; — DUCHESNE, *Hist. ancienne de l'Église*, Paris, 1910 sgg. (4ª e 6ª ed.); HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christenthums*, Leipzig, 1916³ (trad. ital. Marrucchi, Torino, 1906); — JÜLICHER, *Die Religion Jesu und die Anfänge des Christenth. bis zum Nicaenum (Kultur der Gegenwart)*; HARNACK, *Dogmengeschichte*, 1886 sgg.; — BAEUMKER, *Die europäische Philos. des Mittelalters* (*Kultur der Gegenw.*, I, 5, Berlin, 1909).

Fonti principali: — Per l'età patristica, la raccolta più imponente è quella del MIGNE, *Patrologiae cursus completus*, in due serie: *Eccl. Graecae*, in 162 tomi, che si estende fino al IX secolo; *Eccl. Latinae*, in 221 tomi, fino al XIII secolo (Paris, 1840-'57). Collezioni più moderne e criticamente curate sono: il *Corpus scriptorum eccles. latinorum*, ed. dall'Accad. di Vienna dal 1886, e i *Texte u. Untersuch. zur Gesch. d. altchristl. Liter.*, ed. dal Gebhardt e dal Harnack. — Per la Scolastica: oltre la *Patrologia latina* del Migne (continuata dall' Horoy dal 1211 al Concilio di Trento, Paris, 1879 sgg.), v. BAEUMKER, *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalt., Texte u. Untersuch.*, 1891 sgg.

Origini del Cristianesimo: — SALVATORELLI e HUHN, *La Bibbia* (Palermo, s. d.); — LOISY, *Les Évangiles Synoptiques*, Ceffonds, 1907-'08; id., *Le Quatrième Évangile*, Paris, 1903; — OMODEO, *Gesù e le origini del Cristianesimo*, Messina, 2ª ed.; id., *Paolo di Tarso*, Messina, 1922.

Tertulliano: — Opp., 7° vol. della *P. L.* del Migne; — n. ediz. Reifferscheid e Wissova (nel *Corpus script. latin.* di Vienna).

Clemente di Alessandria: — Opp., voll. 8 e 9 della *P. G.* del Migne. — J. PATRICK, *Clem. of. A.*, London, 1914.

Origene: Opp., voll. 8-17 della *P. G.*; — n. ediz. del Koetschau, Leipzig, 1899. — DENIS, *La philos. d'Origène*, 1884.

Agostino: — Opp., voll. 32-47 della *P. L.*; n. ediz. in corso nel *Corpus script.* di Vienna. — DORNER, *Augustin, sein theol. System u. seine religionsphilosoph. Anschauun-*

gen, Berlin, 1893; — HERTLING, *A.*, *der Untergang der antiken Kultur*, Mainz, 1901; — THIMME, *Augustins geistige Entwickl. in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung* (a. 386-391); — BUONAIUTI, *Sant'Agostino* (nei *Profili* del Formiggini); — GUZZO, *A.*, Firenze, 1925; — GILSON, *Introduction à l'étude de St. Augustin*, 1931.

Ps. Dionigi l'Areopagita: — Opp., voll. 3-4 della *P. G.* — H. F. MÜLLER, *Dionysios, Proklos, Plotinos* (nel vol. 20° dei *Beiträge* del Baeumker).

Giov. Scoto Eriugena: — Opp., vol. 122 della *P. L.* — E. K. RAND, *J. Scotus*, München, 1906.

Inizio e sviluppo della Scolastica: — v. le storie cit. del PRANTL, dell'HAURÉAU, del DE WULF, del DE RUGGIERO. Inoltre: GENTILE, *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, Bari, 1923²; — MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIme Siècle* (nei *Philos. Belges* diretti dal De Wulf); — BAEUMKER, *Witelo* (nei *Beiträge* da lui diretti; contiene una ricca rassegna di problemi della scolastica nel loro sviluppo storico).

Anselmo d'Aosta: — Opp., voll. 158-159 della *P. L.* del Migne. — RÉMUSAT, *A. d. C.*, Paris, 1868²; — J. FISCHER, *Die Erkenntnisslehre A.s v. C.* (vol. 10° dei *Beiträge* cit.).

Abelardo: — Opp. ed. COUSIN-JOURDAIN, 2 voll., 1849-'59. — RÉMUSAT, *Abélard*, Paris, 1845; — MC CABE, *Peter Abelard*, 1901.

Filosofia degli arabi e dei giudei: — AVICENNA, *Metaphysica*, Venet., 1493; *Opera*, Venet., 1495. — AVERROÈ: Opp., Venet., 1553. — RENAN, *Averroës et l'Averroïsme*, 3ª edizione; — MUNK, *Mélanges de philos. juive et arabe*, Par., 1859.

Tommaso d'Aquino: — La più recente ediz. delle opp. è: *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII, P. M. edita*, Romae, 1882 sgg. Inoltre: *Opuscoli e testi filosofici* ed. dal Nardi in 3 voll. (nella collez. *Filosofi antichi e medievali* del Laterza). — JOURDAIN, *La phil. de St. Thomas*

d'A., 1858; — SERTILLANGES, *St. Th. d'A.*, Paris, 1910 in 2 voll.; — EUCKEN, *Thomas v. A. und Kant. Ein Kampf zwei Welten*, Berlin, 1901; — GILSON, *Le thomisme*, 1927.

Duns Scoto: — *Opera omnia*, Lugd., 1639 in 12 voll. — SEEBERG, *Die Theologie des Duns Scotus*, cit.; — LANDRY, *D. S.*, 1922; — HARRIS, *D. S.*, 2 voll., 1927.

Occam: — *Super quatuor libros sententiarum*, Lugd., 1495; *Summa totius logicae*, Oxon., 1675; — ABBAGNANO, *G. di Ockam*, 1931.

D) LA FILOSOFIA MODERNA

Storie generali: — KUNO FISCHER, *Gesch. der neueren Philos.* (in 10 voll., più volte ristampata); — W. WINDELBAND, *Gesch. der neueren Philos. in ihrem Zusammenhang mit der allgem. Kultur* ecc., Leipzig, 1. Bd., 1911 [5], 2. Bd., 1907 [4] (trad. ital. Oberdorfer, in 3 voll., Firenze, 1925); — J. ROYCE, *Spirit of modern Philosophy*, Boston, 1902 (trad. ital. Rensi, Bari, 1910); — H. HOFFDING, *Den nyere Filosofis Historie*, 1894 sgg. (trad. ital. Martinetti, Torino, 1913 [2]); — SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, 1908; — GENTILE, *Storia della filos. italiana* (nei *Generi letterari* del Vallardi, col titolo *La filosofia*, incompleta); — DE RUGGIERO, *L'età cartesiana*, Bari, 1939 [2]; *L'età dell'Illuminismo*, 1939, *Sommario di storia della filosofia italiana*, Messina, 1924.

Rinascimento e Riforma: — J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance* (trad. ital. Zippel, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze, 1911); — W. DILTHEY, *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrh.*, Berlin u. Leipzig, 1914 (*Gesam. Schr.*, Leipzig, 1923, *B.* 2; trad. ital. Sanna, Venezia, 1927); — TROELTSCH, *Protestantisches Christenthum und Kirche in der Neuzeit* (in *Kultur der Gegenw.*, *T.* I, *Abt.* 4); — GOTHEIN, *Staat u. Gesellsch. des Zeitalt. d. Gegenreformation* (*Kult. d. Gegenw.*, *T.* II, *Abt.* 5; trad. ital. Thiel, Venezia, 1927); — CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Phil. der Renaiss.*, 1928; — DE RUGGIERO, *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, Bari, 1937 [2].

Nicola da Cusa: — *De docta ignorantia* ed. dal Rotta nei *Classici della filos. moderna*, Bari, 1913; *Opuscola varia*, ed. Basel, 1865, 3 voll.

Marsilio Ficino: — *Opera*, Paris, 1641. — Saitta, *La filos. di M. Ficino*, Messina, 1924.

Pomponazzi: — *De immortalitate animae*, Bononiae, 1516 (n. ed. Gentile, Messina, 1925); *Apologia*, ibid., 1518; *Defensorium*, Venet., 1518; *Opera*, Basil., 1567. — Fiorentino, *P. Pomponazzi*, Firenze, 1868.

Telesio: — *De rerum natura*, Roma, 1565. — Fiorentino, *B. Telesio, ossia studi storici su l'idea della natura nel Risorgimento italiano*, Firenze, 1872-'74; — Gentile, *B. T.*, Bari, 1911.

Bruno: — *Opere italiane* (due voll. dei *Classici della filosofia moderna*, a cura del Gentile, Bari, 1907-'08; *Opera latine conscripta* (a cura del Fiorentino, del Tocco, ecc.), Flor., 1880-'91. — A Riehl, *G. B.*, Leipzig, 1900^{2}; — G. Gentile, *G. B. e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, 1920; — L. Olski, *G. B.*, Bari, 1927.

Campanella: — *Philos. sensibus demonstrata*, Nap., 1591; *De sensu rerum et magia*, Francof., 1620; *Metaph.*, Par., 1638; *Le poesie* (ed. Gentile), Bari, 1915; *Le lettere* (ed. Spampanato), Bari, 1927. — Blanchet, *Campanella*, Paris, 1920.

Galilei: — *Le opere*, ediz. naz. diretta dal Favaro, voll. I-XX, Firenze, 1890-1907. — A. Favaro, *Galilei*, 1910; — Wieser, *G. als Philosoph*, Basel, 1919; — Fazio Allmayer, *G. G.*, Palermo, 1912; — L. Olski, *Galilei und seine Zeit*, Halle, 1927; — Croce, *Storia dell'età barocca*, Bari, 1929.

Bacone: — *De dignitate et augmentis scientiarum*, London, 1623; *Novum Organum scientiarum*, Lond., 1620 (tra le n. ediz., Fowler, Oxford, 1889^{2}). — Th. Fowler, *B.* (*Engl. Philos.*, London, 1881); — J. Nichol, *Fr. B., his life and philos.*, 2 voll., Lond., 1888-'89; — G. Fonsegrive, *Fr. B.*, Par., 1893; — A. Levi, *Il pensiero di Fr. Bacone*, 1925.

Hobbes: — *Opera philosophica*, Amst., 1688; — *Leviathan*, tr. Vinciguerra (*Classici filos. mod.*, 2 voll., 1911-'12). — G. Lyon, *La philos. de Hobbes*, Paris, 1893; — Leslie Stephen, *Hobbes*, 1904; — H. Moser, *Th. Hobbes*, Berl., 1923.

Descartes: — Ediz. completa delle opere in 11 volumi, a cura dell'Adam e del Tannery, 1897 sgg.; *Discorso sul metodo e meditazioni filosofiche*, trad. dal Tilgher (2 voll. dei *Classici della filos. mod.*, 1912-'13); *I principii della filosofia* (trad. Tilgher), Bari, 1914; *Discorso sul metodo*, a cura di G. de Ruggiero, Firenze, 1938 [3]; — Liard, *D.*, Paris, 1893; — Fouillée, *D.*, Paris, 1893; — Hamelin, *Le sistème de D.*, Par., 1910; — Numero speciale della *Rev. de Métaph. et de Mor.*, pel 3° centenario, 1896.

Pascal: — *Oeuvres complètes*, ed. Brunschwicg, Boutroux, ecc., 1904 sgg. — F. Strowski, *Pascal et son temps*, Par., 1907 sgg.; — Boutroux, *Pascal*, Par., 1900; — F. Gentile, *Pascal*, Bari, 1927.

Malebranche: — Opp. ed. Simon, Par., 1871. — Ollé Laprune, *La phil. de M.*, 2 voll., Par., 1870-'72; — Joly, *M.*, *Par.*, 1901; — Numero speciale della *Rev. de Métaph. et de Mor.*, 1916.

Spinoza: — Opp. ed. van Vloten e Land, 1914 [3], in 4 voll.; *Ethica*, ed. Gentile (*Class. filos. mod.*, 1915). — Martineau, *A study of S.*, Lond., 1895 [2]; — Joh. Caird, *S.*, 1888; — J. Stern, *Die Philos. S.s*, 1921 [4]; — Brunschwicg, *S.*, 1906 [2]; — Guzzo, *Il pensiero di B. Spinoza*, Firenze, 1924.

Locke: — Opp., London, 1853 in 9 voll.; opp. filosof., 1854 in 2 voll.; *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di G. de Ruggiero, Bari, 1938. — Th. Fowler, *L.*, Lond., 1880; — S. Alexander, *L.*, Lond., 1908; — Carlini, *La filos. di G. L.*, Firenze, 1920.

Berkeley: — Opp. ed. Campbell Fraser, Oxf., 1901 [2]; *Principii della conoscenza e Dialoghi* (trad. Papini, in *Class. fil. mod.*, 1909). — Fraser, *B.*, Edimb., 1881; — Cassirer, *B.s System*, Gietzen, 1909; — Olgiati, *La filosofia di G. B.*, Milano, 1926.

Hume: — Opp. ed. Green e Grose, 1882[2]; *Ricerche sull'intelletto umano e sui princ. della morale* (trad. Prezzolini, *Class. filos. mod.*, 1927[2]). — KNIGHT, *H.*, Lond., 1886; — FRANCKE, *D. H.*, Haarlem, 1907.

Leibniz: — Opp. ed. Gerhardt, in 7 voll., Berl., 1875-'90; *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (trad. Cecchi, *Class. filos. mod.*, 1909); *Opere varie* (trad. De Ruggiero, *Class. filos. mod.*, 1912); *La monadologia*, a cura di De Ruggiero, Bari, 1939 — NOURRISON, *La phil. de L.*, Par., 1860; — B. RUSSELL, *A critical exposition of the phil. of L.*, Cambridge, 1900 (trad. franc. 1908); — CASSIRER, *L. System in s. wissensch. Grund.*, Marburg, 1902; — H. SCHMALENBACH, *L.*, Münch., 1921.

Voltaire: — Opp., Par., 1882 sgg. — LANSON, *V.*, Par., 1906; — PELLISSIER, *V. philosophe*, Par., 1908.

Rousseau; — Opp., Par., 1868. — HÖFFIDING, *R. u. s. Philos.*, 1923[4]; — GEIGER, *J. J. R.*, Leipz., 1907; — FONSEGRIVE, *R.*, Par., 1913; — HATZFELD, *J. J. R.*, Münch., 1922.

Kant: — Ediz. della *Preuss. Akad. d. Wissensch.*, Berlin, 1902 sgg.; *Critica della Ragion pura* (trad. Lombardo-Radice e Gentile nei *Class. filos. mod.*, 1909-'10); *Critica della Ragion pratica* (trad. Capra, ibid., 1909); *Critica del giudizio* (trad. Gargiulo, ibid., 1907); *Scritti minori* (ed. Carabellese, ibid., 1923); *La metaf. dei costumi* (trad. Vidari, Milano, 1911-'16); *Prolegomeni* (trad. Martinetti, Torino, 1923); *Pensiero ed Esperienza*; *il Principio della moralità*; *Principii di estetica*, a cura di G. de Ruggiero; — K. FISCHER, *St. della filos.* cit.; A. RIEHL, *D. philos. Kritizismus*, 1908[2]; — W. WALLACE, *K.*, Oxford, 1882; — CANTONI, *K.*, 1883 sgg.; — E. CAIRD, *The critical phil. of Kant*, Lond., 1909[2]; — PAULSEN, *K. Seine Leben u. s. Lehre*, 1920[6]; — RUYSSEN, *K.*, Par., 1900; — KÜLPE, *J. K.*, 1921[5]; — CASSIRER, *Kants Leben u. Lehre*, Berl., 1918; — LAMANNA, *Kant*, Milano, 1925; — RENDA, *Il Criticismo*, Palermo, 1927.

Fichte: — *Sämtliche Werke*, 8 voll., Berl., 1845-'46; *La dottrina della scienza* (trad. Tilgher, nei *Class. filos. mod.*, 1910). — K. FISCHER, cit.; — LEON, *La phil. de F.*, Par., 1902; — FRITZ MEDICUS, *F.*, Leipz., 1911; — MAGGIORE, *F.*, Città di Castello, 1921.

Schelling: — *Gesamtausgabe*, 14 voll., Stuttg., 1856 sgg.; *L'Idealismo trascendentale* (tr. Losacco, *Class. filos. mod.*, 1908). — K. Fischer, cit.; — O. Braun, *Sch.*, Leipz., 1911; — Losacco, *Sch.*, Palermo, s. d.

Hegel: — *Werke* in 19 voll., Berl., 1832 sgg.; *Enciclopedia delle scienze filos.* (trad. Croce, in *Class. filos. mod.*); *La scienza della logica* (trad. Moni, ibid.); *Lineamenti di filosofia del diritto* (trad. Messineo, ibid.). — K. Fischer, cit.; — E. Caird, *H.*, Lond., 1883 (trad. it. Palermo, 1912); — W. Wallace, *Prolegomena to the study of Hegels Philos.*, Oxf., 1884 [2]; — Mc Taggart, *Studies in the Hegelian Dialectik*, Cambridge, 1897; — Spaventa, *Da Socrate a Hegel*, cit.; *Logica e Metafisica*, Bari, 1911; — Croce, *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1913 [2]; — Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina, 1913.

Jacobi: — *Werke*, Leipzig, 1812 sgg.; *Sulla dottrina dello Spinoza* (trad. Capra, *Class. filos. mod.*, 1914). — Lévy-Bruhl, *La philos. de J.*, Par., 1894; — Fr. A. Schmidt, *F. H. J.*, Heidelb., 1908.

Schleiermacher: — *Werke*, Berl., 1835 sgg. — Dilthey, *Das Leben S.s*, Berl., 1922 [2]; — Dentice, *Sch.*, Palermo.

Herbart: — *Samtl. Werke*, 1882 sgg.; *Introduzione alla filosofia* (trad. Vidossich, *Class. filos. mod.*, 1908). — Kinkel, *H.s Leb. u. Phil.*, Leipzig, 1905; — Flügel, *H.s Leb. u. Lehre*, 1912 [3].

Schopenhauer: — *Werke*, Leipz., 1873-'74 (n. ed. ibid., 1916); *Il mondo come volontà e rappresentazione* (tr. Savi Lopez, *Class. filos. mod.*, 1914). — W. Wallace, *S.*, Lond., 1891; — Siebert, *A. S.*, Stuttg. 1906; — Ruyssen, *S.* Par., 1911.

Della filosofia contemporanea le fonti principali sono citate nel testo. Su di essa, v. i miei tre voll. *La filosofia contemp.*, Bari, 1929 [3] e *Filosofi del Novecento*, Bari, 1934.

INDICE DEI NOMI

Abelardo, 170, 174, 175-177.
Agostino, 149-158, 162, 163, 164, 166, 191, 192, 193, 198, 215, 252, 270.
Alberto Magno, 194, 199.
Alcuino, 165.
Alembert (D'), 277.
Alessandro di Afrodisia, 71.
Alessandro di Hales, 193.
Alessandro Magno, 57.
Alessandro III (papa), 179.
Alfarabi, 188.
Alfredo d'Inghilterra, 166.
Alkendi, 188.
Amalrico, 180, 186.
Ambrogio, 149, 150.
Aminta di Macedonia, 57.
Ammonio Sacca, 101, 102, 136.
Anassagora, 20, 23.
Anassimandro, 17, 18.
Anassimene, 17, 18.
Andronico di Rodi, 71.
Anito, 34.
Anselmo di Aosta, 171-174, 192.
Anselmo di Laon, 175.
Antioco, 85.
Antistene, 41.
Antonino (M. Aurelio), 89-91.
Apollonio di Tiana, 97.
Apologisti, 129-132.
Arcesilao, 82, 83.
Archita, 19.
Ario, 140, 141-142, 144.
Aristippo, 41, 42.
Aristofane, 35.
Aristone, 72.
Aristosseno, 70.
Aristotele, 29, 35, 43, 56, 57-71, 73, 74, 81, 84, 92, 96, 99, 108, 163, 169, 182, 183, 185, 186, 188, 189, 191, 194, 195, 197, 201, 211, 215, 225.
Arnaldo da Brescia, 180.
Atanasio, 141, 142-144, 145.
Atenagora, 130.
Atomisti, 23-25, 26.
Aureliano, 150.
Averroè, 188, 189-190, 195, 196, 200.
Avicebron, 190, 191.
Avicenna, 188, 189.

Bacone Franc., 206, 239-245.
Bartolomeo di Messina, 183.
Basilide, 101, 126.
Basilio di Cesarea, 145, 166.
Bayle, 277.

Beda il Venerabile, 163.
Bergson, 338, 339.
Berkeley, 261, 262, 263.
Bernardo di Chartres, 174.
Bernardo di Chiaravalle, 175, 177.
Bernardo Silvestre, 174.
Berengario di Tours, 170.
Blondel, 342.
Bodin, 223, 230.
Boezio, 163, 166, 169.
Böhme, 222, 223.
Bonaventura di Bagnorea, 193-194.
Boutroux, 339.
Bradley, 345.
Bruno, 224, 232.
Buffon, 275.

Caird, 328, 345.
Calvino, 221.
Campanella, 224, 232, 235, 236.
Caracalla, 136.
Cardano, 226, 227.
Carlo il Calvo, 165-6.
Carlomagno, 164, 165.
Carlyle, 328.
Carneade, 82, 83, 86.
Catari, 179.
Celestio, 155.
Celso, 130, 136.
Cerinto, 126.
Cesalpino, 225.
Cicerone, 87.
Cinici, 41-42.
Cirenaici, 42-43.
Cirillo di Alessandria, 148.
Cleante, 72, 73.
Clemente di Alessandria, 101, 136.
Clemente IV (papa), 206.
Coleridge, 328.
Comte, 333, 334, 338.
Condillac, 277.
Copernico, 228, 233.
Costantino, 144.
Costanzo, 144.
Cousin, 328.
Cremonini, 225.
Crisippo, 72, 73, 75.
Croce, 345, 346, 347, 348, 349.
Cusano, 217.

Damasceno Giovanni, 140, 160.
Damascio, 108.
Dante, 180, 199, 204.
David di Dinant, 181, 186.
Decio, 130.
Democrito, 23, 24, 26, 46.
Descartes, 243-250, 253, 266, 268, 281, 285.
Dicearco, 70.
Diderot, 277.
Diocleziano, 130.
Diogene di Sinope, 41.
Dione di Siracusa, 44.
Dionigi Areopagita, 159-160, 166, 204.
Dionigi di Siracusa, 44.
Domiziano, 89.
Dosideo, 126.

Eckart, 204-205, 219.
Egesia, 42.
Eloisa, 175.
Emilio Paolo, 86.
Empedocle, 16, 19, 22, 26.
Enesidemo, 82.
Epicurei, 78-81.
Epicuro, 78, 79, 80, 88, 90, 215.
Epifanio, 140.

Epitteto, 89, 90.
Eraclito, 16, 18, 20, 21, 26, 32, 74.
Erasmo da Rotterdam, 219.
Ermanno Tedesco, 183.
Ermia, 131.
Euclide di Megara, 44.
Eugenio III, 180.
Eunomio, 145.
Euripide, 30.
Eutiche, 148.
Evemero, 42.

Federico II di Svezia, 183.
Feuerbach, 331.
Fichte, 307-311, 314.
Ficino Marsilio, 217.
Filippo il Macedone, 57.
Filolao, 19.
Filone Accademico, 85.
Filone Giudeo, 101, 112, 120, 131.
Flaminio T. Q., 86.
Fontenelle, 275.
Francesco d'Assisi, 184-185, 193.
Frank, 222.

Galilei, 224, 228.
Gallieno, 101.
Galluppi, 328.
Gassendi, 248.
Gaunilione, 173.
Gentile Alberico, 231.
Gentile G., 345, 348, 349.
Gerardo di Cremona, 183.
Gesù, 97, 113, 114-116, 117, 118, 119, 120, 121, 125, 126, 140, 142, 147, 148, 158, 172, 179.
Geulinx, 250, 251.
Giamblico, 105, 107.
Giansenio, 252.
Gilberto Porretano, 177.
Gioacchino da Fiore, 180, 181.
Gioberti, 329.
Giovanni Evangelista, 120, 122, 137, 147.
Giovanni Ispano, 183.
Giovanni della Roccella, 193.
Giovanni di Salisbury, 175.
Girolamo, 149.
Giuliano l'Apostata, 105, 106.
Giustiniano, 108.
Giustino, 130, 131, 139.
Gnostici, 125-129.
Goethe, 320.
Gorgia, 32-33.
Gottschalk, 165.
Gregorio di Nazianzo, 145.
Gregorio di Nissa, 145-147, 166.
Gregorio IX (papa), 186.
Green, 328, 345.
Grimm, 277.
Grozio, 223, 231.
Guglielmo di Champeaux, 170, 175.
Guglielmo di Moerbeke, 183.
Gundisalvi, 183.

Haeckel, 331, 332.
Hartley, 273.
Hartmann, 341.
Hegel, 313-319, 324, 329, 331, 342, 349.
Herbart, 326, 327, 343, 344.
Herbert di Cherbury, 273.
Herder, 283, 320.
Hincmar, 165.
Hobbes, 239, 241, 243, 258.
Holbach, 275, 277.
Humboldt, 320.
Hume, 263-264, 286, 334, 335.

Ierocle, 107.
Innocenzo II, 180.
Innocenzo III, 186.
Ippia, 32.
Ippolito, 140.
Ireneo, 128, 139, 140.
Isidoro di Siviglia, 163, 166.

Jacobi, 325.
James, 342.

Kant, 265, 283-304, 306, 307-310, 316, 317, 319, 321, 322, 323, 325, 335, 336, 339.
Keplero, 228.

Lachelier, 345.
Lamettrie, 275.
Landolfo d'Aquino, 194.
Lanfranco del Bec, 170, 171.
Lange, 336.
Leibniz, 265-271, 280, 287, 327, 344.
Leonardo, 224, 228.
Lessing, 283, 322.
Leucippo, 23.
Locke, 231, 258-261, 265, 273, 274, 277, 286, 334.
Luciano, 130.
Lucrezio Caro, 78, 81, 86, 215.
Ludovico il Bavaro, 206.
Lutero, 220.

Macedonio, 145.
Mach, 335.
Machiavelli, 224, 229-231.
Maimonide Mosè, 190.
Malebranche, 250, 263.
Mandonnet, 199.
Mani, 149-150.
Manichei, 149-150.
Marcione, 127.
Maria di Nazareth, 148.
Massimo il Confessore, 160, 166.
Melantone, 220.
Meleto, 34.
Minucio Felice, 130, 132.
Monica, 149.
Montaigne, 244.
Montanisti, 133.
Montano, 133.
Montesquieu, 276.
Mosè, 131.

Nerone, 88, 89.
Nestorio, 148, 149.
Nettsheim (Agrippa di), 227.
Newton, 275.
Nicola I (papa), 166.
Nicomaco, 57.
Numenio, 100, 102.

Occam, 206-208.
Orfici, 26.
Origene, 101, 136-138, 140, 146.

Panezio, 85, 86.
Panteno, 136.
Paolo di Samosata, 140.
Paolo di Tarso, 117-119, 123, 157, 159.
Paracelso, 227.
Parmenide, 21, 24.
Pascal, 248.
Patarini, 180.
Patrizzi, 226.
Pelagio, 155-156.
Pericle, 17, 30.
Petrarca, 211.
Pico della Mirandola, 218, 227.

Pietro il Lombardo, 177, 193, 201.
Pietro di Poitiers, 177.
Pirrone, 81, 82.
Pitagora, 18, 19, 96, 97.
Platone, 29, 32, 35, 37, 40, 43, 44-56, 57, 58, 59, 60, 66, 69, 73, 81, 84, 92, 95, 96, 98, 99, 101, 102, 108, 150, 163, 169, 194, 215, 224.
Plotino, 101-105, 107, 136, 146.
Plutarco d'Atene, 107.
Poincaré, 335.
Pomponazzi, 224.
Porfirio, 101, 104, 105, 130, 138, 146, 163, 169.
Porta (della), 226.
Portoreale, 252.
Posidonio, 85, 86.
Priestley, 273.
Proclo, 101, 107-108, 159.
Prodico, 32.
Protagora, 30-32.

Rabano Mauro, 165.
Raimondo di Toledo, 183.
Ravaisson, 345.
Reid, 328.
Reimarus, 283.
Reuclin, 227.
Riccardo di S. Vittore, 177.
Rickert, 337.
Robinet, 275.
Roscellino, 170, 175.
Rousseau, 277, 278.
Royce, 345.

Sabellio, 140.
Satornilo, 126.
Schelling, 307, 311, 313, 314, 322.
Schiller, 320.
Schleiermacher, 322.
Schopenhauer, 325, 326.
Scipione Africano, 86.
Scoto Duns, 187, 193, 200-203, 206, 207, 208.
Scoto Eriugena, 165-168, 179, 204, 216.
Scoto Michele, 183.
Seneca, 88-89, 91.
Senocrate, 56.
Senofane, 21.
Senofonte, 34, 40.
Sestio Q., 88.
Sesto Empirico, 82.
Shaftesbury, 273.
Sigieri di Brabante, 199-200.
Simon Mago, 126.
Simplicio, 108.
Siriano, 107.
Socrate, 15, 19, 20, 29, 34-40, 41, 42, 44, 45, 46, 52, 55, 60, 68, 102.
Sofisti, 29-30.
Spaventa, 329, 345.
Spencer, 333.
Speusippo, 56.
Spinoza, 252, 266, 268, 313.
Stewart, 328.
Stirling, 345.
Stoa, 214.
Stoici, 72-78.
Stratone, 7[illegible].
Stuart Mill, 334.

Tacito, 130.
Talete, 17, 18.
Tauler, 204, 205, 219.
Taziano, 130.
Telesio, 225, 235.
Tempier, 200.
Teodoro di Mopsuestia, 148.

Teodoro l'Ateo, 42.
Teofrasto, 57, 70.
Tertulliano, 130, 133-135, 140, 149.
Timeo, 19.
Timone, 82.
Toland, 273.
Tolomeo, 63.
Tommaso d'Aquino, 171, 183, 186, 187, 194-199, 200, 201.
Turgot, 277.

Ugo di S. Vittore, 177-179.

Valdesi, 179.
Valdez, 179.
Valentino, 101, 127.
Valla, 215.
Vico, 280.
Vittorino Mario, 163, 169.
Voltaire, 275, 276.

Weigel, 222.
Windelband, 336, 337, 341, 345.
Wolff, 279.

Zeller, 337.
Zenone di Cizio, 72, 73.
Zenone di Elea, 21.
Zwingli, 220.

INDICE

INTRODUZIONE . . . . p. 1

PARTE I

LA FILOSOFIA ANTICA.

CAP. I. *La filosofia presocratica:*

1. Le scuole filosofiche 15
2. Gli elementi 16
3. Le origini 17
4. Le leggi cosmiche 18
5. Essere e divenire 20
6. Il sistema del materialismo 23
7. L'uomo 25

CAP. II. *I Sofisti e Socrate:*

1. L'uomo e la natura 28
2. I sofisti 29
3. Protagora e Gorgia 30
4. Il metodo socratico 34
5. La morale di Socrate 38
6. Le scuole socratiche 40

CAP. III. *Platone:*

1. L'Idealismo 44
2. Le idee ed il divenire 48
3. La filosofia 51

4. La psicologia . . . . p. 53
5. La moralità e lo stato 55
6. La scuola platonica 56

CAP. IV. *Aristotele:*

1. Il sistema 57
2. La logica 60
3. La fisica 62
4. L'organismo e l'anima 63
5. Dio 66
6. L'etica, la politica, la poetica 67
7. La scuola peripatetica 70

CAP. V. *La filosofia ellenistico-romana:*

1. Lo stoicismo 72
2. L'epicureismo 78
3. Lo scetticismo 81
4. L'eclettismo 84
5. Gli stoici romani 87

CAP. VI. *La filosofia neo-platonica:*

1. Scetticismo e misticismo 92
2. Il periodo religioso 94
3. Pitagorismo e platonismo 97
4. Il neo-platonismo alessandrino: Plotino 101
5. Paganesimo e Cristianesimo 105
6. Proclo e la scuola di Atene 107

PARTE II

LA FILOSOFIA MEDIEVALE.

CAP. I. *Le origini del Cristianesimo:*

1. La filosofia antica e il Cristianesimo 111
2. La preistoria cristiana 112
3. Gesù 114
4. L'età apostolica 116
5. Organizzazione dottrinale ed ecclesiastica . . . 120

Cap. II. *La Patristica fino a Nicea:*

1. Dommi ed eresie . . . . p. 123
2. Lo gnosticismo 125
3. Gli apologisti 129
4. La Patristica occidentale ed orientale 132
5. I Padri di Alessandria 135
6. Le eresie trinitarie 139

Cap. III. *La Patristica post-nicena:*

1. Ario e Atanasio 141
2. Il concilio di Nicea 144
3. I luminari di Cappadocia 144
4. Il nestorianismo e il dogma dell'Uomo-Dio . . 147
5. Agostino 149
6. L'eresia pelagiana 155
7. Le due Città 157
8. Gli ultimi pensatori dell'Oriente 158

Cap. IV. *L'alto Medio Evo e la Scolastica:*

1. I risultati della Patristica 161
2. Gl'inizi della Scolastica 162
3. Giovanni Scoto Eriugena 165
4. Il problema degli universali 168
5. Anselmo di Aosta 171
6. Abelardo e il rinnovamento degli studi nel secolo XII 174
7. I mistici 177
8. Gli eretici 179

Cap. V. *La maturità della Scolastica:*

1. La cultura nel secolo XIII 182
2. La filosofia degli arabi e dei giudei 187
3. La filosofia dei francescani 191
4. La filosofia dei domenicani 194
5. Le lotte scolastiche 199
6. La decadenza della Scolastica 203

PARTE III

LA FILOSOFIA MODERNA.

Cap. I. *Umanesimo, Riforma, Rinascimento:*

1. L'Umanesimo . . . . p. 211
2. Indirizzi filosofici 214
3. La Riforma 219
4. La filosofia del Rinascimento 223
5. Il naturalismo 226
6. Il diritto naturale 229
7. Bruno e Campanella 232

Cap. II. *Empirismo e razionalismo:*

1. Il problema del metodo 237
2. Bacone e Hobbes 239
3. Descartes 243
4. Il razionalismo 247
5. La scuola cartesiana 250
6. Spinoza 252

Cap. III. *La filosofia dell'Illuminismo:*

1. Sviluppo dell'empirismo: Locke 258
2. Berkeley 261
3. Hume 263
4. Sviluppo del razionalismo: Leibniz 265
5. L'illuminismo inglese 271
6. L'illuminismo francese 275
7. La dottrina della storia 279

Cap. IV. *Kant:*

1. Il criticismo 285
2. La dottrina della conoscenza 288
3. La dottrina della moralità 296
4. Teleologia ed estetica 301

Cap. V. *La filosofia post-kantiana:*

1. L'idealismo . . . . p. 305
2. Fichte e Schelling 307
3. Hegel 313
4. L'età del Romanticismo 319
5. I limiti del razionalismo 324
6. Il Criticismo in Europa 327

Cap. VI. *La filosofia contemporanea:*

1. Naturalismo e materialismo 330
2. Positivismo ed empirismo 333
3. Il neo-criticismo 335
4. Contingentismo e intuizionismo 338
5. Filosofia dell'azione e prammatismo 341
6. Spiritualismo e pluralismo 343
7. L'Idealismo 344
8. Conclusione 350

Nota bibliografica 357

Indice dei nomi 369

DELLO STESSO AUTORE:

Storia della filosofia. Parte I: *La filosofia greca*, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1946[6].

— Parte II: *La filosofia del Cristianesimo*, in 3 volumi, Bari, Laterza, 1946[4].

— Parte III: *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1946[4].

— Parte IV: *La filosofia moderna*. I. L'età cartesiana, Bari, Laterza, 1946[3].

— — — II. L'età dell'Illuminismo, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1946[2].

— — — III. Da Vico a Kant, Bari, Laterza, 1947[3].

— — — IV. L'età del Romanticismo, Bari, Laterza, 1946[2].

La filosofia contemporanea, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1947[5].

Sommario di storia della filosofia (Antica - Medievale - Moderna), Bari, Laterza, 1946[9].

Filosofi del Novecento *(Appendice a La filosofia contemporanea)*, Bari, Laterza, 19 8[10].

L'esistenzialismo, Bari, Laterza, 1947[3].

La scienza come esperienza assoluta, Bari, 1912.

Sommario di storia della filosofia italiana, Messina, Principato, 1925.

Problemi della conoscenza e della moralità, Messina, Principato, 1926[2].

EDIZIONI SCOLASTICHE:

KANT, Pensiero ed esperienza, Bari, Laterza, 1942[6].

— **Principii di estetica**, Bari, Laterza, 1935.

LEIBNIZ, La Monadologia, Bari, Laterza, 1942[2].

LOCKE, Saggio sull'intelletto umano, Bari, Laterza, 1947[3].

CARTESIO, Il discorso sul Metodo, Firenze, Vallecchi, 1938[2].

KANT, Il principio della moralità, Messina, Principato, 1934[2].

SCRITTI DI STORIA POLITICA:

Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX, Bari, Laterza, 1946[2].

Storia del liberalismo europeo, Bari, Laterza, 1946[4].

L'Impero Britannico, Firenze, Vallecchi, 1921.

Il ritorno alla ragione, Bari, Laterza, 1946.